GEORG

SIMMEL

Sociologija ir kultūros filosofija



MARGI RAŠTAI

FILOSOFIJOS KLASIKA

Didžioji serija





GEORG

SIMMEL

Sociologija ir kultūros filosofija

Rinktinė

Iš vokiečių kalbos vertė
ALBINAS LOZURAITIS


Vilnius
margi raštai
2007

UDK 316
Si77

GEORG SIMMEL
SOZIOLOGIE UND KULTURPHILOSOPHIE
Auswahl

Rinktinę spausdinti ir naudoti
kaip mokymo priemonę universiteto
studentams rekomendavo Vilniaus universiteto
Filosofijos fakulteto taryba 2004 11 03

Sudarytojas ir mokslinis redaktorius
prof. habil. dr. ZENONAS NORKUS

Knygos leidimą iš dalies rėmė
ATVIROS LIETUVOS FONDAS ir
GOETHE INSTITUT INTER NATIONES

ISSN 1392-1673
ISBN 978-9986-09-325-1

I

FORMALIOJI SOCIOLOGIJA

SOCIOLOGIJA
SOCIALUMO FORMŲ TYRINĖJIMAI

Soziologie
Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung
(1908)

Pirmas skyrius
Sociologijos problema[1]

Jeigu ir tiesa, kad žmogaus savęs pažinimo plėtotę lėmė praktiniai poreikiai, nes ir žmonių santykiuose su išoriniu pasauliu, ir jų savitarpio konkurencijoje tiesos žinojimas yra kovos už būvį ginklas, tai vis dėlto tokia pažinimo kilmė žmogaus jau seniai nebesaisto, ir jis iš grynos priemonės veiklos tikslams pasiekti pats yra tapęs galutiniu tikslu. ✧* Taigi reikalavimai, kuriuos paprastai sau kelia sociologijos mokslas, yra tos praktinės galios, kurią devynioliktajame šimtmetyje masės įgijo individo interesų atžvilgiu, teorinis tęsinys ir atspindys. ✧ Kai klasės, kurių galią akivaizdžiai lėmė ne atskirų

[1]Kiekvienas skyrius apima gana įvairius aiškinimus, kurie gali būti daugiau ar mažiau nutolę nuo jo pavadinime įvardytos problemos ir skyrium yra reliatyviai *savarankiškas* įnašas į knygos problemą kaip visumą. Galutinis šių tyrinėjimų sumanymas ir metodinė jų struktūra taip pat reikalavo juos skaidyti remiantis nedaugeliu pagrindinių sąvokų, kurios yra tarsi bendras atskirų gvildenamų klausimų lygmuo. Todėl skyrių antraštės tik labai apytikriai atspindi jų turinį.✧

*Šiuo ženklu žymimos teksto kupiūros. – *Red.*

asmenų reikšmingumas, o jų kaip „visuomenės" būtis, praktinių galios santykių padariniais atkreipė į save teorinės sąmonės dėmesį, iškart mąstymui tapo aišku, kad apskritai kiekvieną individualų reiškinį apibrėžia tos neišmatuojamos įtakos, kurios kyla iš žmonių gyvenimo aplinkos. Galima teigti, kad ši mintis įgijo ir atgalinę reikšmę: greta dabartinės visuomenės ir buvusi visuomenė iškilo kaip substancija, kūrusi, tarsi jūra bangas, atskirą egzistenciją; taip, atrodo, buvo įgytas pagrindas, vien kurio potencijomis remiantis buvo galima paaiškinti tas specifines formas, kuriomis ji kūrė individus. Ši mąstymo kryptis skatino modernųjį reliatyvizmą, polinkį pavienius ir substancialius dalykus ištirpdyti sąveikose; individas buvo tik ta vieta, kur susimezga socialiniai saitai, asmenybė – tik specifinis būdas, atskleidžiantis, kaip tai įvyksta. Kadangi buvo įsisąmoninta, kad visi žmogaus veiksmai vyksta visuomenėje ir niekas negali išvengti jos įtakos, tai viskas, kas nebuvo mokslas apie išorinę gamtą, turėjo būti mokslas apie visuomenę. Šis mokslas atrodė esąs visa apimanti sritis, į kurią įėjo etika ir kultūros istorija, nacionalinė ekonomija ir religijos mokslas, estetika ir demografija, politika ir etnologija, nes šių mokslų objektai realizuojami visuomenės rėmuose: taigi mokslas apie žmogų yra mokslas apie visuomenę. ✧ Tačiau, jei įsigilinsime, toks visų ligšiolinių žinijos *sričių* suplakimas nesukuria nieko nauja. Tai tik reiškia, kad visi istoriniai, psichologiniai, normatyviniai mokslai suverčiami į vieną didelį puodą ir prie jo prisegama etiketė: sociologija. Taigi taip įgyjamas tik naujas *pavadinimas*, o visa tai, ką jis žymi, turinio ir santykių požiūriu jau yra nusistovėję arba kuriama ligšiolinėse tyrimų srityse. Tas faktas, kad žmogaus mąstymas ir veikla vyksta visuomenėje ir yra jos apibrėžti, nepadaro sociologijos visa apimančiu mokslu apie žmo-

gų, kaip chemija, botanika ir astronomija netampa psichologijos turiniu dėl to, kad jų objektai galiausiai tikrumą įgyja tik žmogaus sąmonėje ir priklauso nuo jos apibrėžtų sąlygų.

✧ Taigi sociologijos santykį su esamais mokslais galima apibūdinti taip: ji yra naujas *metodas*, pagalbinė tyrimo priemonė, kuri leidžia nauju keliu prieiti prie visų tų sričių reiškinių. Tačiau sociologijos padėtis iš esmės yra tokia pati, kaip kadaise indukcijos, kuri kaip naujas tyrimo principas įsiveržė į visus galimus mokslus, kiekviename iš jų tarsi aklimatizavosi ir pastūmėjo juos naujai spręsti nusistovėjusius uždavinius. Kaip indukcija dėl to netapo kokiu nors išskirtiniu arba net visa apimančiu mokslu, taip iki šiol toks mokslas nėra ir sociologija. ✧

Tačiau kas tada gali būti tas specifinis ir naujas objektas, kurio tyrimas sociologiją padaro savarankišku ir apibrėžtu mokslu? Akivaizdu, kad šis sociologijos kaip naujo mokslo įteisinimas nėra kokio nors objekto, apie kurio buvimą lig šiol nežinota, atradimas. Viskas, ką mes paprastai vadiname objektu, yra kompleksas apibrėžčių ir santykių, iš kurių kiekvienas nurodo daugybę objektų ir pats gali tapti atskiro mokslo objektu. Kiekvienas mokslas pagrįstas abstrahavimu, nes jis tam tikro dalyko visumą, kurios kaip vientisos mes negalime aprėpti atskiru mokslu, nagrinėja kokiu nors vienu aspektu, taigi tam tikros sąvokos požiūriu. Kiekvienas mokslas atsiranda dėl darbo pasidalijimo nulemto dalyko ar dalykų visybės suskaidymo į atskiras kokybes ir funkcijas, ir tik po to surandama sąvoka, kuri leidžia šias kokybes ir funkcijas atskirti ir visus jų atvejus suvokti pagal metodinį sąryšį kaip būdingus realiems daiktams. ✧ Taigi ir sociologija kaip atskiras mokslas gali įgyti savo atskirą objektą tik nubrėždama naują liniją

faktuose, kurie kaip tokie jau yra gerai žinomi, ir tik susiedama su tais faktais lig šiol nevartotą sąvoką, kuri tokios linijos atskirtą tų faktų aspektą paaiškina kaip jiems visiems bendrą ir metodiškai bei moksliškai juos vienijantį. ✧ Ir jeigu sociologija gali būti atskiras mokslas, tai atitinkamai ir *visuomenės* sąvoka turi ne vien išoriškai susieti tuos reiškinius, socialines istorines duotybes, bet ir pajungti jas naujai abstrakcijai ir sanklodai taip, kad tam tikros lig šiol tik kitų įvairių ryšių kontekste galiojusios jų apibrėžtys būtų suvoktos kaip viena nuo kitos priklausomos ir todėl kaip *vieno* mokslo objektas.

Šį požiūrį suformavo tokia visuomenės sąvokos analizė, kurią galima apibūdinti kaip visuomenės formos ir turinio atskyrimą – pabrėžiant tai, kad ši sąvoka čia iš tikrųjų yra tik tam tikra alegorija skiriamų elementų priešingumui įvardyti; šis priešingumas tikrąja savo prasme turi būti suprantamas tiesiogiai, iš anksto nepriskiriant šiam laikinam pavadinimui kokios nors kitokios reikšmės. Čia aš remiuosi plačiausiu, ginčų dėl definicijų kiek įmanoma išvengiančiu visuomenės vaizdiniu: visuomenė egzistuoja ten, kur esama daugelio individų sąveikos. Ši sąveika visuomet atsiranda iš apibrėžtų paskatų arba dėl apibrėžtų tikslų. Erotiniai, religiniai arba bendravimo siekiai, gynimosi ar puolimo, žaidimo ar verslo, pagalbos teikimo ar pamokymo tikslai, taip pat begalė visokių kitokių tikslų lemia, kad žmogus bendrauja, veikia kitų labui, veikia su kitais ir prieš kitus, sieja savo padėtį su kitų žmonių padėtimi, t. y. daro poveikį jiems ir patiria jų poveikį. Šios sąveikos reiškia, kad iš tokių individualių paskatų ir tikslų turėtojų galiausiai susidaro tam tikras vienis, taigi „visuomenė“. ✧ Visa tai, kas individuose, visos istorinės tikrovės betarpiškai konkrečiuose taškuose, egzistuoja kaip paskata,

interesas, tikslas, polinkis, psichinė būsena bei judėjimas ir lemia, kad dėl to kitiems daromas ir patiriamas kitų poveikis, – tai aš vadinu socialumo (*Vergesellschaftung*) turiniu, taigi jo materija. Pati savaime ši medžiaga, kuria užpildytas gyvenimas, tos motyvacijos, kurios jį stumia pirmyn, dar nėra socialinės prigimties. Nei badas ar meilė, nei darbas ar religija, nei technika ar intelekto funkcijos bei rezultatai, kokie jie yra tiesiogiai ir savo grynąja prasme, dar nereiškia socialumo; veikiau visa tai sukuria socialumą tik tada, kai izoliuotas individų buvimas greta vienas kito įgyja apibrėžtą buvimo vienas su kitu ir vienas dėl kito formą, – tokias ryšio formas apima visuotinė sąveikos sąvoka. Taigi socialumas yra be galo įvairiais būdais save realizuojanti forma, kuria individai, skatinami tų – juslinių arba idealių, momentinių arba ilgiau trunkančių, sąmoningų arba nesąmoningų, priežastingai sąlygotų arba teleologiškai apibrėžtų – interesų, susijungia į tam tikrą vienį ir kuria jie įgyvendina šiuos interesus.

Kiekvieno esamo socialinio reiškinio turinys ir visuomeninė forma sudaro tam tikrą vieningą realybę, ir socialinė forma čia lygiai taip pat negali įgyti nuo turinio nepriklausomo egzistavimo, kaip erdvinė forma negali egzistuoti be materijos, kurios forma ji yra. Tai veikiau yra du iš tikrųjų neatskiriami bet kokios socialinės būties ir bet kokio socialinio vyksmo elementai: interesas, tikslas, motyvas ir individų sąveikos forma arba būdas, kuriuo ir kuriame tas turinys tampa visuomenine tikrove.

Akivaizdu, kad tokie minėtieji sąveikos būdai ir yra tai, kas „visuomenę“ pradine šio žodžio reikšme padaro tikrąja visuomene. Koks nors žmonių skaičius vien dėl to, kad juos sieja koks nors vienaip ar kitaip dalykiškai apibrėžtas arba individualiai jiems poveikį darantis gyvenimo turinys, dar nėra visuomenė; tiktai tuo atveju,

kai šio turinio gyvybingumas įgyja savitarpio įtakos formą, kai esama vieno individo poveikio – tiesioginio arba trečiojo asmens perduoto – kitam, tik tada iš žmonių grynai erdvinių „vienas greta kito“ arba ir laikinių „vienas po kito“ ryšių susidaro visuomenė. Taigi jeigu gali būti mokslas, kurio objektas yra visuomenė ir niekas kita, tai jis turi tirti tik šias sąveikas, šiuos socialumo būdus ir formas. Juk visa kita, kas dar gali būti „visuomenėje“, kas per ją ir jos rėmuose realizuojama, yra ne pati visuomenė, o tik toks turinys, kuris šią formą arba kurį ši koegzistencijos forma sukuria ir kuris tik kartu su ja yra tas realus darinys, vadinamas „visuomene“ platesne ir įprastine prasme. Tai, kad šie abu iš tikrųjų neatskiriamai susiję veiksniai mokslinėje abstrakcijoje atskiriami, kad sąveikos arba socialumo formos suvokiamos jas mintimis atsiejus nuo tų turinių, kuriuos tik tos formos padaro visuomeniniais turiniais, ir metodiškai traktuojamos vieningu moksliniu požiūriu, – tik tai, man atrodo, yra vienintelė galimybė pagrįsti specialų mokslą apie visuomenę kaip tokią. Jis leidžia faktus, kuriuos mes vadiname visuomenine istorine realybe, iš tikrųjų projektuoti grynai visuomenės plotmėje.

✧ Ta pati socialumo forma gali jungtis su visiškai skirtingu turiniu, su visiškai skirtingais tikslais, ir atvirkščiai, to paties turinio intereso laikmenomis (*Träger*) arba įgyvendinimo būdais gali tapti visiškai skirtingos socialumo formos – lygiai kaip tos pačios geometrinės formos aptinkamos skirtingiausiose materijose arba ta pati materija įgyja skirtingiausias erdvines formas; toks pat santykis yra tarp loginių formų ir materialių pažinimo turinių.

✧ Visuomenės grupėse, kurios savo tikslais ir visu savo reikšmingumu labai skiriasi, mes vis dėlto susidu-

riame su vienodais formaliais individų elgesio vieno su kitu būdais. Pajungimas (*Überordnung*) ir pavaldumas (*Unterordnung*), konkurencija, mėgdžiojimas, darbo pasidalijimas, partijų kūrimas, atstovavimas, vidinis susitelkimas bei kartu išorinis atsiribojimas ir daugybė panašių dalykų aptinkami politinėje visuomenėje ir religinėje bendruomenėje, sąmokslininkų susivienijime ir ūkinėje bendrijoje, meno mokykloje ir šeimoje. Tokie pat įvairūs yra ir tie interesai, kurie apskritai skatina šį socialumą, tačiau formos, kuriomis jie įgyvendinami, gali būti tos pačios. Ir atvirkščiai: to paties turinio interesas gali reikštis labai skirtingomis socialumo formomis, pavyzdžiui, ūkinį interesą gali realizuoti ir konkurencija, ir planinga gamintojų organizacija, tai užsidarymas nuo kitų ūkinių grupių, tai prisijungimas prie jų; religiniams gyvenimo interesams, kurie savo turiniu išlieka tokie patys, vienąsyk reikalinga laisvę suteikianti bendruomenės forma, kitąsyk – centralizuota jos forma; interesai, kurie yra lyčių santykių pagrindas, patenkinami sunkiai apžvelgiama šeimos formų įvairove; pedagoginis interesas lemia čia liberalias mokytojo ir mokinio santykių formas, čia despotiškas, čia individualistinę mokytojo ir pavienių mokinių, čia labiau kolektyvistinę mokytojo ir visų mokinių sąveiką. Taigi kaip forma, kuria realizuojami skirtingi turiniai, gali būti ta pati, taip nekintama gali būti ir medžiaga, o individai, su kuriais ta medžiaga susijusi, gali veikti tarpusavyje įvairiausiomis formomis; todėl faktai, nors realiai jų medžiaga ir forma sudaro neišardomą socialinio gyvenimo vienį, įteisina sociologinę problemą, kuri reikalauja surasti, sistemingai suklasifikuoti, psichologiškai pagrįsti grynąsias socialumo formas ir ištirti jų istorinę raidą.

✧ Sociologija priklauso prie tokių mokslų, kurių specializuotą pobūdį sudaro ne tai, kad jų objektą apima

aukštesnė bendroji sąvoka (kaip klasikinės filologijos ir germanistikos, optikos ir akustikos), o tai, kad jie į tam tikrą bendrą objektų sritį žvelgia savitu požiūriu. Ne jos objektas, o jos traktavimo būdas, savitas jos atliekamas abstrahavimas skiria ją nuo kitų istorinių ir socialinių mokslų.

Visuomenės sąvoka apima dvi reikšmes, kurios moksliškai nagrinėjant turi būti griežtai skiriamos viena nuo kitos. Viena vertus, visuomenė yra socializuotų individų kompleksas, visuomeniškai įforminta žmogiškoji medžiaga, – tokia yra visa istorinė tikrovė. Tačiau, antra vertus, „visuomenė“ taip pat yra tų santykių formų, dėl kurių individai kaip tik ir yra visuomenė pirmąja prasme, suma. Antai „rutuliu“ mes vadiname apibrėžtos formos materiją, bet po to taip mes vadiname, jau matematine prasme, vien pavidalą arba formą, kurią įgijusi grynoji materija gali virsti rutuliu pirmąja prasme. Jeigu mes kalbame apie visuomenės mokslus ta pirmąja reikšme, tai jų objektas yra viskas, kas vyksta visuomenėje ir su visuomene; o visuomenės mokslo antrąja reikšme objektas yra jėgos, santykiai ir formos, lemiančios žmonių socialumą, taigi sudarančios „visuomenę“ *sensu strictissimo**, – ir šito, savaime aišku, nepakeičia ta aplinkybė, kad socialumo turinys, jo materialių tikslų ir interesų specifinės atmainos dažnai arba visada skiriasi savo specialiomis formomis. ✧

Einant tuo keliu, pirmiausia reikia suvokti, kas visuomenėje tikrai yra „visuomenė“, kaip geometrija pirmiausia apibrėžia, kas erdviniuose daiktuose tikrai yra jų erdviškumas. Taigi sociologijos kaip mokslo apie žmo-

*Tiksliausia prasme (*lot.*). (Čia ir toliau žvaigždutėmis žymimos vertėjo pastabos. – *Red.*)

nijos, kuri dar ir daugybe kitų atžvilgių gali būti mokslo objektas, visuomeninę būtį santykis su kitais specialiaisiais mokslais yra toks, koks yra fizikos ir chemijos mokslų, nagrinėjančių materiją, santykis su geometrija: pastaroji nagrinėja formas, kuriomis materija apskritai tampa empiriniais kūnais, formas, kurios, žinoma, pačios savaime egzistuoja tik kaip abstrakcija, lygiai kaip ir socialumo formos. Ir geometrija, ir sociologija tuos turinius, kuriuos išreiškia jų formos, arba visuminius reiškinius, kurių gryną formą jos nagrinėja, palieka tyrinėti kitiems mokslams. Vargu ar reikia aiškinti, kad ši analogija su geometrija čia pravarti tik tiek, kiek ji gali padėti paaiškinti principinę sociologijos problemą. Pirmiausia geometrija turi tą pranašumą, kad jos srityje mes turime reikalą su labai paprastais dariniais, į kuriuos gali būti redukuotos sudėtingesnės figūros; todėl čia iš palyginti nedaugelio pagrindinių apibrėžčių galima konstruoti visus galimus pavidalus. Tačiau tikėtis kad ir apytikriai redukuoti socialumo formas į paprastus jų elementus bent jau artimiausiu metu neįmanoma. Todėl sociologinės formos, kad jos galėtų būti bent šiek tiek apibrėžtos, galioja tik palyginti mažai reiškinių grupei. Taigi, pavyzdžiui, jei pasakome, kad pajungimas ir pavaldumas yra tokios formos, kurias galima aptikti beveik kiekvienoje žmonių socialumo srityje, tai toks bendras žinojimas mums ne ką teduoda. Juk vis tiek būtina gilintis į atskirus pajungimo ir pavaldumo būdus, į specialias jų įgyvendinimo formas, ir tokia apibrėžčių daugybė, žinoma, negali neapriboti jų galiojimo srities.

Aš palieku čia ✧ neatsakytą klausimą, ar būna *absoliutus* formų vienodumas esant skirtingam turiniui. Apytikris vienodumas, pastebimas esant labai įvairioms materialioms aplinkybėms, – ir atvirkščiai, – yra pakankamas

pagrindas teigti, kad *iš principo* tai įmanoma; o tai, kad tas vienodumas nėra visiškas, kartu rodo istorinio ir psichinio vyksmo su jo ne visai racionalizuojamais svyravimais ir komplikuotumu savitumą; jis aiškiai skiriasi nuo geometrijos, gebančios *savo* sąvokai pavaldžias formas absoliučiai išgryninti ir atsieti nuo jų realizacijos materijoje. Be to, nereikia išleisti iš akių, kad šis sąveikos būdų vienodumas, kai žmogiškoji ir dalykinė medžiaga įvairiai skiriasi, ir *vice versa**, iš pradžių tėra pagalbinė priemonė, įgalinanti atskiruose bendruose reiškiniuose realizuoti ir įteisinti mokslinį formos ir turinio atskyrimą. Metodiškai tokio tikslo būtų galima siekti net ir tada, kai faktinės aplinkybės apskritai padaro negalimą indukcinį metodą, leidžiantį vienodus dalykus iškristalizuoti iš skirtingų, lygiai kaip geometrinė kokio nors kūno erdvinės formos abstrakcija galėtų būti pagrįsta net ir tuo atveju, jeigu tokios formos kūnas faktiškai pasaulyje būtų vienintelis. ✧

Čia reikia prisiimti nuodėmę ir paminėti intuityvų metodą, – kad ir atsisakant spekuliatyvios metafizinės intuicijos, – tą specifinį žvilgsnio nukreipimą, kuriuo realizuojamas tas atskyrimas ir kurio, kol dar nėra sąvokomis išreiškiamų ir patikimų metodų jam įtvirtinti, galima pamokyti tik pateikiant pavyzdžius. ✧ Į istorinius reiškinius apskritai galima žvelgti trimis principiniais požiūriais: kaip į individualias egzistencijas, kurios yra realios būsenų laikmenos; kaip į formalias sąveikos formas, kurios, žinoma, taip pat reiškiasi per individualias egzistencijas, tačiau dabar jos traktuojamos ne jų pačių požiūriu, o jų bendrumo, buvimo vienas su kitu ir vienas dėl kito požiūriu; ir kaip į sąvokomis suformuluoja-

*Atvirkščiai, priešingai (*lot.*).

mus būsenų ir įvykių turinius, kur dabar klausiama ne apie jų laikmenas arba jų santykius, o apie grynai dalykinę jų reikšmę, apie ūkį ir techniką, meną ir mokslą, teisės normas ir jausminio gyvenimo dalykus. ✧

Čia pasiūlytų tos problemų srities, kuri sukuriama išskiriant socialinės sąveikos formas iš visuminio visuomenės reiškinio, tyrinėjimų dalys jau, taip sakant, kiekybiškai yra anapus paprastai sociologiniais laikomų uždavinių. Jeigu mes keliame minėtąjį klausimą apie individų savitarpio poveikius, kurių suma sudaro tą susitelkimą į visuomenę, tai kartu iškyla eilė, netgi, galima sakyti, aibė tokių santykių formų, kurios lig šiol į visuomenės mokslą arba apskritai nebuvo įtraukiamos, arba buvo įtraukiamos neatsižvelgiant į jų principinę ir gyvybinę reikšmę. Paprastai sociologija iš esmės apsiriboja tais visuomeniniais reiškiniais, kuriuose sąveikos jėgos jau yra išsikristalizavusios iš jų tiesioginių laikmenų bent į idealius vienius. Valstybės ir amatų susivienijimai, dvasininkija ir šeimos formos, ūkio sanklodos ir karyba, gildijos ir bendruomenės, klasių susidarymas ir industrinis darbo pasidalijimas – šie ir panašūs dideli organai ir sistemos, atrodo, sudaro visuomenę ir užpildo mokslo apie ją barą. Akivaizdu, kad kuo didesnė, reikšmingesnė ir stipriau dominuojanti yra kokia nors socialinė interesų sritis ir veikimo kryptis, tuo anksčiau tiesioginis, tarpindividualus gyvenimas ir veikimas virsta objektyviu dariniu, įgyja abstrakčią egzistenciją anapus atskirų ir pirminių procesų. Tačiau čia reikalingas vienas dviem atžvilgiais svarbus papildymas. Be anų gerai matomų, dėl savo masto ir išorinės svarbos visur įsiskverbusių reiškinių, tarp žmonių dar esama begalinio skaičiaus smulkesnių, atskirais atvejais menkareikšmių santykių ir sąveikos formų, kurios iš tokių atskirų atvejų virsta neaprėpiama mase ir, įsiveržusios tarp stambesnių, taip sakant, oficialių

socialinių formų, sukuria visuomenę tokią, kokią mes ją pažįstame. Apsiribojimas vien anomis formomis gali būti palygintas su ankstesniuoju mokslu apie vidinį žmogaus kūną; šis mokslas apsiribojo didžiaisiais, daugmaž aprašytais organais – širdimi, kepenimis, plaučiais, skrandžiu ir t. t. – ir nekreipė dėmesio į begalę plačiau nežinomų arba menkai ištirtų audinių, be kurių tie didesnieji organai niekaip nesudarytų gyvo kūno. Iš minėtojo pobūdžio darinių, kurie yra įprastinis visuomenės mokslo objektas, dar anaiptol negali susidaryti tikras, patyrimo atspindimas visuomenės gyvenimas; be daugybės įsiterpiančių atskirų mažesnio masto sintezių, kurioms daugiausia turi būti skirti šioje knygoje dėstomi tyrimai, tas gyvenimas suskiltų į daugelį viena nuo kitos atitrūkusių sistemų. Mokslinį tokių smulkių socialinių formų fiksavimą apsunkina tas pats dalykas, dėl kurio jos yra be galo svarbios gilesniam visuomenės supratimui: tai, kad jos dar nėra susiklosčiusios į tvirtus antindividualius darinius, o tarsi parodo visuomenę *in statu nascendi** – žinoma, ne apskritai jos pirminę, istoriškai nepažinią pradžią, bet ją tokią, kokia ji yra kiekvieną dieną ir kiekvieną valandą; tarp žmonių nuolatos užsimezga, išyra ir vėl iš naujo užsimezga socialinis ryšys, individus susieja amžinas tekėjimas ir pulsavimas, net ir ten, kur tai nepakyla iki tikrosios organizacijos formų. Čia mes turime reikalą tarsi su mikroskopiniais molekuliniais procesais žmogaus kūne, tačiau jie yra tikras *vyksmas*, kuris susijungia arba hipostazuojasi į tuos makroskopinius, tvirtus vienius ir sistemas. Žmonės žiūri vienas į kitą ir jie pavydi vienas kitam; jie rašo vienas kitam laiškus arba kartu pietauja; jie vienas kitam jaučia simpatiją arba antipatiją visai nepri-

*Atsiradimo metu, užuomazgos stadijoje (*lot.*).

klausomai nuo kokių nors apčiuopiamų interesų; dėkingumas už altruistinį elgesį yra tolesnius žmonių poelgius lemiantis ryšys; žmonės vienas kitą klausia kelio ir vienas dėl kito rengiasi ir puošiasi, – visi tie tūkstančiai nuo asmens prie asmens nusidriekiančių momentinių arba ilgiau trunkančių, sąmoningų arba nesąmoningų, išblėstančių arba pėdsakus paliekančių santykių, iš kurių mes visiškai atsitiktinai parinkome šiuos pavyzdžius, susieja mus nuolatiniu ryšiu. Kiekvieną akimirką verpiamos tokios gijos gali nutrūkti, vėl susimegzti, būti pakeistos kitomis, su kitomis susipinti. Tai ir yra tos tik psichologinei mikroskopijai prieinamos visuomenės atomų sąveikos, kurios lemia tokio aiškaus ir tokio mįslingo visuomenės gyvenimo visą tvirtumą ir elastingumą, visą margumą ir vienodumą. Taigi begalinės daugybės ir be galo mažų poveikių principą, jau įrodžiusį savo efektyvumą sukcesyvius reiškinius analizuojančiuose moksluose – geologijoje, biologinėje vystymosi teorijoje, istorijoje, reikėjo pritaikyti ir vienalaikiams visuomenės reiškiniams. Kaip be galo maži žingsniai sukuria istorijos vienio sąryšį, taip nežymios asmenų savitarpio sąveikos sukuria visuomenės vienio sąryšį. Iš to, kas nuolatos vyksta fizinių ir sielų sąlyčių atveju, savitarpio jaudulių, sukeliamų malonumo ir kančios, kalbėjimo ir tylėjimo, bendro ir antagonistinio suinteresuotumo atveju, – kaip tik iš to pirmiausia ir susideda nuostabus visuomenės patvarumas, jos gyvenimo fliuktuacija, kai jos elementai nuolatos pasiekia pusiausvyrą, ją praranda, vėl įgyja naują pusiausvyrą. Gali būti, kad toks pažinimas visuomenės mokslui suteiks tai, ką organinės gyvybės mokslams davė mikroskopijos pradžia. Lig tol tyrinėjimas apsiribojo dideliais, aiškiai skirtingais kūno organais, kurių formos ir funkcijų skirtybės buvo visiškai akivaizdžios, o dabar gyvybės procesas iškilo kaip susietas su mažiausiomis laikmenomis,

ląstelėmis, ir kaip sutampantis su begalinėmis ir nenutrūkstamomis jų tarpusavio sąveikomis. Tai, kaip jos viena kitą palaiko arba naikina, asimiliuojasi arba daro cheminį poveikį viena kitai, pirmiausia ir leidžia pamažu įžvelgti, kaip kūnas įgyja savo formą, ją išlaiko arba keičia. Didieji organai, kuriuose šie fundamentalūs gyvybės elementai ir jų sąveikos susitelkia į makroskopiškai suvokiamus specifinius darinius ir funkcijas, niekaip negalėtų padėti suprasti gyvybės sąryšio, jeigu ta daugybė tarp mažiausių elementų vykstančių procesų, kuriuos tarsi suvienija makroskopiniai procesai, neatsiskleistų kaip tikra, fundamentali gyvybė. ✧

Tačiau kaip tik dėl šio posūkio čia sumanyti tyrimai, atrodo, turėtų būti ne kas kita, kaip psichologijos, geriausiu atveju socialinės psichologijos skyrius. Juk nėra abejonės, kad visų visuomeninių procesų ir instinktų buveinė yra siela, kad socialumas yra psichinis fenomenas ir kad jis savo fundamentaliam faktui – jog elementų daugis virsta vieniu – kūniškajame pasaulyje neturi jokio analogo, nes šiame pasaulyje visi daiktai yra pasmerkti neįveikiamam erdviniam išoriškumui vienas kito atžvilgiu. Jeigu mes kokį nors išorinį vyksmą pavadintume socialiniu, tai būtų tik marionečių žaidimas, ne ką geriau suprantamas ir ne daugiau prasmės turintis kaip debesų susiplakimas arba medžio šakų augimas vienos iš kitos, – šito, savaime suprantama, neišvengsime, jeigu sielos motyvacijų, jausmų, minčių, poreikių nepripažinsime esant ne tik tų išoriškumų laikmenomis, bet ir jų esme bei vieninteliu mums tikrai svarbiu dalyku. Taigi priežastinis kokio nors socialinio vyksmo supratimas iš tikrųjų būtų įgyjamas tada, jei psichologinės nuostatos ir jų išskleidimas pagal „psichologinius dėsnius“ – kad ir kokia problemiška mums būtų jų sąvoka – leistų mums tobulai dedukuoti šiuos

įvykius. Taip pat nėra jokios abejonės, kad mūsų įgyjami istorinės visuomeninės esaties suvokimai yra ne kas kita, kaip psichinės grandys, kurias mes sukabiname vadovaudamiesi instinktyvia ar metodiška psichologija ir sukuriame vidinį įtikimumą, kalbamosios raidos psichinio būtinumo jausmą. Šiuo atžvilgiu kiekviena istorija, kiekvienas socialinės būsenos atvaizdavimas yra psichologinio žinojimo realizavimas. Tačiau ypač didelę metodinę svarbą ir kartu lemiamą reikšmę dvasios mokslų apskritai principams turi tai, kad mokslinis psichinių faktų traktavimas nebūtinai turi būti psichologija; net ir ten, kur mes nuolatos naudojamės psichologinėmis taisyklėmis ir žiniomis, kur kiekvieną atskirą faktą galima paaiškinti tik psichologiškai, kaip yra sociologijoje, – net ir ten šio aiškinimo prasmė ir tikslas turi būti sutelkti ne išimtinai į psichologiją, t. y. ne į psichinio proceso dėsnį, nors galbūt tik šiame procese gali glūdėti apibrėžtas turinys, bet į patį šį turinį ir jo konfigūracijas. ✧ Šiaip ar taip, specifinis mokslinis tikslas gali visiškai neatsižvelgti į šį psichinį procesą kaip tokį ir savaime nagrinėti, skaidyti ir sieti jo turinius, kokie jie aprėpiami socialumo sąvoka. Pavyzdžiui, galima nustatyti, jog stipresniojo ir silpnesniojo santykis, kuris turi *primus inter pares** formą, paprastai krypsta į tai, kad įsigali absoliuti stipresniojo valdžia ir lygybės momentas pamažu išnyksta. Ir nors istorinėje tikrovėje tai yra psichinis procesas, dabar sociologiniu požiūriu mus domina vien tai, kaip čia išsidėsto skirtingos pajungimo ir pavaldumo stadijos, kokiu mastu pavaldumas, pasireiškiantis vienuose apibrėžtuose santykiuose, dera su lygybe kituose santykiuose ir kokiu

*Pirmasis tarp lygių (*lot.*).

mastu įgyjamas pranašumas pastaruosius santykius visiškai panaikina; arba ryšio, kooperacijos galimybės klausimas: kokioje, ankstesnėje ar vėlesnėje, stadijoje ji yra labiau išsiplėtojusi ir t. t. Arba galima nustatyti, kad priešiškumas yra aršiausias tada, kai išauga iš ankstesnio ar dar kaip nors juntamo bendrumo ir savitarpio priklausomybės, kaip karščiausia neapykanta būna ta, kuri įsiliepsnoja tarp kraujo giminyste susietų žmonių. Tokius dalykus kaip apibrėžtus vyksmus galima paaiškinti, net ir apibūdinti tik psichologiškai. Tačiau traktuojant juos kaip sociologines formas svarbios yra ne pačios kiekviename iš dviejų individų tekančios psichinės sekos, o jų abiejų priklausymo susijungimo ir išsiskyrimo kategorijai sinopsis; kiek dviejų individų arba grupių santykis gali apimti priešiškumą ir savitarpio priklausomybę, kad visumai būtų suteiktas pastarosios atspalvis arba ji įgytų pirmojo atspalvį; kokios savitarpio priklausomybės rūšys kaip prisiminimas arba neįveikiamas instinktas suteikia priemonių nuožmesniam, giliau žeidžiančiam kenkimui negu tuo atveju, kai svetimumas egzistavo nuo pat pradžių; trumpai tariant, sociologiniu požiūriu mus domina, kaip tas stebinys gali būti pavaizduotas kaip žmonių *santykių formų* realizavimas, kokią specifinę sociologinių kategorijų kombinaciją jis išreiškia, – štai kas tuo požiūriu yra svarbu, nors singuliarus arba tipinis paties vyksmo aprašymas visuomet gali būti tik psichologinis. ✧

Nors socialumo kaip tokio teorija, jeigu mes ją skirsime nuo visų socialinių mokslų, kuriuos apibrėžia ypatingas visuomeninio gyvenimo turinys, iškyla kaip vienintelis mokslas, kuris tiesiogiai gali pretenduoti į visuomenės mokslo pavadinimą, tačiau, aišku, šiuo atveju svarbu ne šio pavadinimo suteikimas, o to naujo atskirų problemų komplekso suradimas. Ginčas dėl to,

ką iš tikrųjų reiškia sociologija, kai kalbama tik apie šio pavadinimo priskyrimą jau esamų arba sprendžiamų uždavinių visumai, man atrodo visiškai nereikšmingas. O jeigu vis dėlto šiam uždavinių visetui parenkamas sociologijos pavadinimas manant, kad tik jam visiškai tinka sociologijos sąvoka, tai šitai dar reikia pagrįsti. Mat egzistuoja dar kita problemų grupė, kuri akivaizdžiai ne mažiau nei pirmoji peržengia turinio atžvilgiu apibrėžtų visuomenės mokslų ribas ir siekia įgyti supratimą apie visuomenę kaip tokią ir kaip visumą.

Kaip ir kiekvieną kitą tikslųjį, tiesiogiai suprasti esamybę siekiantį mokslą, socialinį mokslą irgi riboja dvi filosofinės sritys. Pirmoji apima specialių tyrimų sąlygas, pagrindines sąvokas ir postulatus, kurie pačiuose šiuose tyrimuose niekaip negali būti sutvarkyti, nes jie veikiau yra šių tyrimų pagrindas; antrojoje šie specialūs tyrimai įgyja užbaigtumą bei sąryšį ir susiejami su klausimais bei sąvokomis, kurioms nėra vietos patyrime ir tiesioginiame objektiniame pažinime. Pirmoji yra pažinimo teorija, antroji – atskirų probleminių sričių metafizika. Pastaroji iš tikrųjų apima dvi problemas, kurių paprastai realus mąstymas vis dėlto pagrįstai neskiria: nepasitenkinimas fragmentišku atskirų pažinimų pobūdžiu, ankstyvu dalykinių konstatavimų ir įrodymų sekų užbaigimu skatina šiuos trūkumus kompensuoti spekuliacijos priemonėmis; kartu pastarosios tinka paraleliniam poreikiui tenkinti – tų atskirų dalių sąryšio stoką ir savitarpio svetimumą kompensuoti visuminio vaizdo vienybe. Greta šios į pažinimo *laipsnį* orientuotos metafizinės funkcijos yra kita funkcija, kuri susijusi su kita esaties dimensija ir kurios turinys – metafizinė reikšmė: mes išreiškiame ją kaip prasmę arba tikslą, kaip už reliatyvių reiškinių slypinčią absoliučią sub-

stanciją, taip pat kaip vertingumą arba religinę reikšmę. Visuomenės atžvilgiu šie dvasinio pobūdžio klausimai gali būti tokie: ar visuomenė yra žmogaus egzistencijos tikslas, ar tik individo priemonė? Gal ji individui yra netgi ne priemonė, o atvirkščiai – kliūtis? Ar jos vertingumą sudaro jos funkcionalus egzistavimas, ar tai, kad ji sukuria objektyviąją dvasią, ar tos etinės savybės, kurias ji įdiegia individams? Ar tipinėse visuomenės raidos stadijose išryškėja kosminė analogija, taigi ar socialiniai žmonių santykiai paklūsta visuotinei, nors savaime nepasireiškiančiai, bet visus reiškinius pagrindžiančiai formai arba ritmui, kurie nukreipia ir materialių faktų potencijas? Ar visuminiai dariniai apskritai gali turėti metafizinę religinę reikšmę, ar, priešingai, pastaroji sietina tik su individualiomis sielomis?

Tačiau man atrodo, kad šie ir daugybė panašaus pobūdžio klausimų stokoja to kategorinio savarankiškumo, to objekto ir metodo nepakartojamo santykio, kuris galėtų įteisinti sociologiją kaip tokį naują mokslą, kuris prilygtų jau esamiems mokslams. Juk visi jie yra tiesiog *filosofiniai* klausimai, o tai, kad jų objektas yra visuomenė, reiškia tik jau turimo pažinimo būdo ir tam tikros jo struktūros išplėtimą į tolesnę sritį. Galima filosofiją apskritai pripažinti mokslu ar nepripažinti, tačiau visuomenės filosofija neturi jokio teisėto pagrindo konstituodamasi į atskirą sociologijos mokslą išvengti priklausymo filosofijai apskritai privalumų ir trūkumų.

Ne kitaip yra ir su to tipo filosofinėmis problemomis, kurios, kitaip negu ankstesnės, netraktuoja visuomenės kaip prielaidos, o veikiau kelia pačios visuomenės prielaidų klausimą – ne istorine prasme, kai turi būti apibūdinamas kokios nors atskiros visuomenės tapsmas arba tos fizinės ir antropologinės sąlygos, kurių pagrindu gali atsirasti visuomenė. Be to, čia turi-

mos galvoje ne atskiros paskatos, kurios jų subjektą, kai jis susiduria su kitais subjektais, skatina sąveikoms, kurių būdus aprašo sociologija. Čia kalbama apie kitką: jeigu esama tokio subjekto, tai kokios prielaidos būti visuomenine būtybe glūdi jo sąmonėje? Anose dalyse savaime dar nėra visuomenės, o sąveikos formose visuomenė jau yra, – kokios tada yra tos vidinės ir principinės sąlygos, kurių pagrindu tokiomis paskatomis disponuojantys individai apskritai gali sukurti visuomenę, kas yra tas *a priori*, kuris padaro galimą ir formuoja empirinę atskiro individo kaip visuomeninės būtybės struktūrą? Kaip yra galimi ne tik empiriškai susidarantys atskiri pavidalai, kuriuos apima bendra visuomenės sąvoka, bet ir apskritai visuomenė kaip objektyvi subjektyvių sielų forma?

Problemos ekskursas: kaip galima visuomenė?

Kantas tik todėl galėjo suformuluoti fundamentalų savo filosofijos klausimą „Kaip yra galima gamta?“ ir atsakyti į jį, kad jam gamta buvo ne kas kita, o gamtos vaizdinys. Tai reiškia ne vien kad „pasaulis yra mano vaizdinys“, taigi kad apie gamtą mes galime kalbėti tik tiek, kiek ji yra mūsų sąmonės turinys; tai, be to, dar reiškia, kad tai, ką mes vadiname gamta, yra savitas būdas, kuriuo mūsų intelektas susieja, tvarko ir formuoja juslinius pojūčius. ✧

Tai perša mintį, kad apriorinių sąlygų, kurios yra visuomenės galimumo pagrindas, klausimas traktuotinas analogiškai. Juk ir čia yra individualūs elementai, kurie, kaip ir jusliniai pojūčiai, irgi tam tikra prasme visuomet lieka išoriniai vienas kito atžvilgiu, o jų sintezę, suku-

riančią visuomenės vienį, įvykdo sąmonės procesas, kuris individualią atskiro elemento būtį pagal apibrėžtas taisykles susieja su kitų elementų būtimi į apibrėžtas formas. Tačiau lemiamas visuomenės vienio skirtumas, palyginti su gamtos vieniu, yra tas, kad pastarasis – pagal čia postuluojamą kantiškąjį požiūrį – realizuojamas vien stebinčiajame subjekte, sukuriamas vien jo ir iš savaime nesusietų juslinių elementų, o visuomeninis vienis iš savo elementų, kadangi jie yra sąmoningi ir aktyviai dalyvauja sintezėje, sukuriamas be niekur nieko, ir tam nereikia jokio stebėtojo. ✧

Daiktai gamtoje yra tolimesni vienas kitam negu sielos; žmonių vienybė vienų su kitais, pasireiškianti supratimu, meile, bendru darbu, vykstančiu erdviniame pasaulyje, kuriame kiekviena būtybė užima savo, su jokia kita būtybe nesidalijamą vietą, apskritai neturi jokio analogo. ✧ *Antai koks nors žmonių skaičius realiai yra daug didesnio, o idealiai daug mažesnio masto vienis, negu kad stalas, kėdės, sofa, kilimas ir veidrodis sudaro „kambario apstatymą" arba upelis, pieva, medžiai, namas yra „gamtovaizdis" ar paveiksle – „atvaizdas". Visuomenė visai kita prasme negu išorinis pasaulis yra „mano vaizdinys", t. y. kitaip susijusi su sąmonės aktyvumu. Juk kita siela man yra tokia pat reali kaip ir aš pats, ir šis realumas labai skiriasi nuo materialaus daikto realumo. Kai Kantas primygtinai teigia, kad erdviniams objektams būdingas visai toks pat tikrumas kaip ir mano paties egzistencijai, tai tokiomis egzistencijomis čia gali būti laikomi tik atskiri mano subjektyvaus gyvenimo* turiniai; *juk vaizduotės apskritai pagrindas, Aš buvimo jausmas išlaiko tokį patvarumą ir tvirtumą, kokio negali pasiekti joks atskiras išorinio materialaus daikto vaizdinys. Tačiau kaip tik tokį tikrumą pagrįstai ar nepagrįstai mums turi ir Tu faktas; ir šio tikrumo priežastis ar padarinys yra tai, kad*

mes jaučiame Tu kaip kažką nepriklausomą nuo mūsų vaizdinio, kaip kažką, kas lygiai taip pat yra sau kaip ir mūsų pačių egzistencija. Kad šitas kito buvimas sau mums vis dėlto nekliudo padaryti jį savo vaizdiniu, kad šis kažkas, kas negali ištirpti mūsų vaizduotėje, vis dėlto tampa šios vaizduotės turiniu, taigi jos produktu, – tai ir yra giliausia socialumo psichologinė ir gnoseologinė schema ir problema. ✧ *Tokiomis aplinkybėmis klausimas „Kaip galima visuomenė?" turi visiškai kitą metodinę prasmę negu klausimas „Kaip galima gamta?". Juk į pastarąjį klausimą atsako tos pažinimo formos, kuriomis subjektas iš esamų elementų padaro „gamtos" sintezę, o į pirmąjį klausimą atsako pačiuose elementuose* a priori *glūdinčios sąlygos, dėl kurių tie elementai realiai susyja „visuomenės" sintezėje. Tam tikra prasme visas šios knygos turinys, plėtojamas vadovaujantis suformuluotu principu, yra pastangos atsakyti į šį klausimą. Juk čia ieškoma tų galiausiai individuose vykstančių procesų, kurie lemia jų visuomeninę būtį, bet ne kaip laike pasireiškiančių šio rezultato priežasčių, o kaip sintezės, kurią mes reziumuodami vadiname visuomene, dalinių procesų.* ✧ *Dabar iškyla klausimas: kas tada yra visiškai bendras ir apriorinis pagrindas, kokios prielaidos turi galioti, kad atskiri, konkretūs individualios sąmonės procesai tikrai būtų socializacijos procesai, kokie juose glūdi elementai, dėl kurių pasidaro įmanoma, kad jų rezultatas, abstrakčiai kalbant, būtų iš individų sukurtas visuomeninis vienis? Sociologiniai aprioritetai turės tą pačią dvejopą reikšmę kaip ir tie, kurie „padaro galimą" gamtą: viena vertus, jie geriau ar blogiau apibrėš tikruosius socialumo procesus kaip sielos vyksmų funkcijas arba energijas; antra vertus, jie yra idealios, loginės tobulos, nors galbūt niekada šiuo tobulu pavidalu nerealizuotos, visuomenės prielaidos, – kaip kad priežastingumo dėsnis, viena ver-*

tus, būdingas ir galioja faktiniams pažinimo procesams, o antra vertus, yra tiesos kaip idealios užbaigto pažinimo sistemos forma, nepriklausoma nuo to, ar realizuoja šią tiesą toji laikinė, reliatyviai atsitiktinė sielos dinamika, ar ne, ir nepriklausoma nuo didesnio ar mažesnio sąmonėje realiai glūdinčios tiesos priartėjimo prie tos idealiai galiojančios tiesos.

✧ *Kokios formos būtinos kaip pagrindas arba kokias specifines kategorijas žmogus turi tarsi atsinešti, kad susiformuotų ši sąmonė, ir kokios yra tos formos, kurios turi glūdėti susiformavusioje sąmonėje, visuomenėje kaip žinojimo fakte, – tai greičiausiai turi išvardyti visuomenės pažinimo teorija. Toliau aš mėginu pateikti tokio nagrinėjimo pavyzdį ir glaustai nusakyti kai kurias iš jų kaip aprioriškai galiojančias socialumo sąlygas arba formas, kurių, žinoma, negalima įvardyti* vienu *žodžiu kaip kantiškųjų kategorijų.*

I. Vaizdui, kurį vienas žmogus susidaro apie kitą iš asmeninio sąlyčio su juo, būdingi tam tikri nukrypimai, kurie yra ne paprasti suklydimai, nulemti nepakankamo patyrimo, įžvalgumo stokos, simpatija ar antipatija grindžiamų sprendimų, o principiniai realaus objekto ypatybių pakeitimai. Ir šie pakeitimai iš pradžių turi dvi dimensijas. Kitą mes matome tam tikru mastu apibendrintą. Galbūt taip yra todėl, kad mes negalime kitokio nei mūsų individualumo visiškai savyje reprezentuoti. Kiekvieną kitos sielos kopijavimą apibrėžia panašumas į ją, nors jis anaiptol nėra vienintelė sielos pažinimo sąlyga – nes, viena vertus, kartu reikalingas nevienodumas, kad būtų galima išlaikyti distanciją ir objektyvumą, o antra vertus, reikalingas intelektinis sugebėjimas, kuris išlieka anapus būties vienodumo arba nevienodumo. Vis dėlto tobulo *pažinimo prielaida yra visiškas vienodumas. Atrodo, tarsi kiekvienas žmogus turi savyje giliausią indi-*

vidualumo tašką ir jo joks kitas žmogus, kurio šitas taškas yra kokybiškai skirtingas, negali vidujai atkartoti. Ir tai, kad šis reikalavimas su ta distancija ir objektyviu sprendimu, kuriais remiasi kito įsivaizdavimas, jau grynai logiškai yra nesuderinamas, kaip tik įrodo, kad tobulas kito individualumo pažinimas mums nepasiekiamas; kintamas šio trūkumo mastas galiausiai lemia visus žmonių tarpusavio santykius. ✧

✧ *Mes visi esame ne tik visuotinio žmogaus, bet ir savęs pačių fragmentai. Mes esame ne tik žmogaus apskritai tipo, ne tik gero ar blogo, ar kitokio tipo pradmenys, bet ir mūsų pačių – iš principo jau neįvardijamų – individualumo ir unikalumo, kurie tarsi idealiomis linijomis apgaubia mus kaip suvokiamą tikrovę, pradmenys. Tačiau šį fragmentiškumą papildo kito žvilgsnis ir padaro mus tuo, kas mes grynai ir visiškai niekada nesame. Jis negali matyti tik šalia vienas kito esančių fragmentų, kurie iš tikrųjų yra duoti, – mes tarsi užpildome mūsų regėjimo lauke esančią aklą dėmę taip, kad ji darosi nepastebima; taip iš šių fragmentų suteikiame kitam užbaigtą individualumą. Gyvenimo praktika skatina žmogaus vaizdą formuoti tik iš realių fragmentų, kuriuos mes apie jį empiriškai žinome; tačiau iš tikrųjų ji pagrįsta apibendrinto tipo ir pilnatviškos asmenybės formavimu iš fragmentų.*

Šis principinis, nors tikrovėje retai užbaigtumą įgyjantis procesas dabar jau egzistuojančioje visuomenėje reiškiasi kaip tolesnių tarp individų vykstančių sąveikų apriorinis momentas. Kokioje nors grupėje, kuri susidaro dėl profesijos ar interesų bendrumo, kiekvienas narys bet kurį kitą mato ne grynai empiriškai, o vadovaudamasis tuo a priori, *kurį ši grupė primeta kiekvienai joje dalyvaujančiai sąmonei. Tokiose grupėse, kaip, pavyzdžiui, karininkai, bažnyčios tikintieji, valdininkai,*

mokslininkai, šeimos nariai, kiekvienas mato kitus remdamasis savaime suprantama prielaida: šis asmuo yra mano grupės narys. Čia vadovaujamasi apibrėžtomis, bendro gyvenimo pagrindo teikiamomis supozicijomis, per kurias žvelgiama vienas į kitą tarsi per šydą. Pastarasis, žinoma, ne tiesiog pridengia asmenybės savitumą, bet, sujungdamas jos visiškai individualią realią būklę su ana į vientisą darinį, suteikia jai naują formą. Mes matome kitus ne tiesiog kaip individus, o kaip kolegas, kaip bičiulius, kaip partijos draugus, trumpai sakant, kaip to paties savito pasaulio gyventojus, ir ši neišvengiama, visiškai automatiškai galiojanti prielaida yra priemonė, leidžianti kito asmenybę ir tikrovę sujungti jo sociabilumo reikalaujamos kokybės ir formos vaizdinyje.

Tai, savaime aišku, galioja ir skirtingoms grupėms priklausančių žmonių savitarpio santykiams. Buržua, kuris susipažįsta su karininku, negali atsikratyti suvokimo, kad šis individas yra karininkas. Ir nors buvimas karininku gali būti šio asmens individualybės dalis, tačiau ne tuo schemišku būdu, kurį suponuoja kito asmens vaizdinys. Tą patį galima pasakyti apie protestantą kataliko atžvilgiu, apie prekiautoją valdininko atžvilgiu, apie pasaulietį kunigo atžvilgiu ir t. t. Visur čia esama socialinio apibendrinimo primetamų, realybės linijas maskuojančių šydų, dėl kurių pasidaro iš principo neįmanoma atskleisti jas kokioje nors socialiai griežtai diferencijuotoje visuomenėje. Taip žmogus žmogaus vaizdinyje patiria nukrypimus, pakeitimus ir papildymus – nes apibendrinimas visuomet yra daugiau arba mažiau negu individualumas – pagal visas šias aprioriškai galiojančias kategorijas: pagal jo kaip žmogaus tipą, pagal jo paties tobulumo idėją, pagal socialinę bendruomenę, kuriai jis priklauso. ✧

II. Kitą kategoriją, kaip subjektai mato save pačius ir vienas kitą, kad jie dėl tokios formos sudarytų empirinę visuomenę, galima suformuluoti trivialiai skambančiu teiginiu: kiekvienas kokios nors grupės elementas yra ne tik visuomenės dalis, bet, be to, dar kažkas. ✧ Apie valdininką mes žinome, kad jis yra ne tik valdininkas, apie prekiautoją – kad jis ne tik prekiautojas, apie karininką – kad jis ne tik karininkas; ir ši nesocialinė žmogaus būtis, jo temperamentas ir jam tekęs likimas, jo interesai ir asmenybės vertingumas, kad ir kaip menkai šie dalykai galėtų pakeisti pačią valdininko, prekiautojo, kariškio veiklos esmę, kiekvieno su juo susiduriančio akyse kiekvieną-kart suteikia jam apibrėžtų niuansų ir įpina į jo socialinį vaizdą nesocialinių imponderabilijų. Visas žmonių bendravimas visuomeninių kategorijų nubrėžtuose rėmuose būtų kitoks, jeigu kiekvienas kitam būtų vien tai, kas jis yra kokios nors jį apibrėžiančios kategorijos požiūriu, kaip dabar jam tekusio socialinio vaidmens atlikėjas. Žinoma, individai, kaip ir profesijos, kaip socialinės situacijos, vieni nuo kitų skiriasi ir tuo, kokiu mastu jie greta savo socialinio turinio turi ir tą „be to" arba sudaro jam prielaidas. Vienas šios sekos polius yra mylintis ar draugaujantis žmogus; čia tai, ką individas rezervuoja sau, kas lieka anapus į kitą orientuotų procesų ir veiksmų, kiekybiškai gali artėti prie ribinės nulinės vertės; čia yra tiktai vienas gyvenimas, bet jis gali būti traktuojamas arba gyvenamas tarsi dviem aspektais: vienu atžvilgiu vidujai, kai terminus a quo* *yra subjektas, kitu atžvilgiu jį, visiškai tapatų, orientuotą į mylimą žmogų, visiškai apima jo kaip* terminus ad quem** *kategorija.* ✧

*Išeities ar pradžios taškas (*lot.*).
**Galutinis taškas (*lot.*).

Tarp šių kraštutinumų socialiniai individai juda taip, kad į vidinį centrą nukreiptos energijos ir apibrėžtys iškyla kaip kitam reikšmingi veiksmai ir nuostatos. ✧ *Empirinio socialinio gyvenimo* a priori *yra tai, kad gyvenimas nėra visiškai socialus, mes formuojame tarpusavio santykius ne tik atsižvelgdami į negatyvius į juos neįeinančios mūsų asmenybės dalies rezervus; šios dalies įtaka socialiniams procesams sieloje reiškiasi ne tik visuotiniais psichologiniais ryšiais, tačiau kaip tik tas formalus faktas,* kad *ta dalis lieka anapus tų procesų, apibrėžia šio poveikio būdą. Be to, tuo, kad visuomenės yra dariniai, susidedantys iš būtybių, kurios įeina į juos ir kartu lieka anapus jų, yra pagrįsta ta svarbiausia sociologinės formos ypatybė, kad tarp visuomenės ir jos individų gali susidaryti toks santykis kaip tarp dviejų partijų; galimas daiktas, atvirai ar paslėptai tas santykis visada turi tokį pobūdį.* ✧ *Viena vertus, mes žinome, kad esame visuomenės* produktas*: fiziologinė protėvių seka, jų prisitaikymai ir įsitvirtinimai, jų darbo, jų žinojimo ir tikėjimo tradicijos, visa objektyviomis formomis išsikristalizavusi praeities dvasia apibrėžia mūsų gyvenimo polinkius ir turinį, todėl gali kilti klausimas, ar atskiras žmogus apskritai gali būti kas nors kita negu indas, kuriame skirtingais kiekiais susimaišo jau esami elementai; juk pagaliau jeigu šie elementai ir būtų atskiro žmogaus sukurti, tai kiekvieno indėlis būtų nepastebimo dydžio ir tik jų gimininis ir visuomeninis susijungimas galėtų sukurti veiksnius, iš kurių sintezės savo ruožtu susidarytų esama individualybė. Antra vertus, mes žinome, kad esame* nariai *visuomenės, kurioje mūsų gyvenimo procesas ir jo prasmė bei tikslas lygiai taip pat neturi savarankiškumo ir įsipina į greta viena kitos esančių grandžių visumą, kaip pirmuoju atveju priklausė viena po kitos einančių grandžių visumai. Kaip mes esame menkai savarankiški*

kaip gamtinės būtybės, nes gamtiniai elementai kiaurai cirkuliuoja per mus kaip per visiškai nesavarankiškus darinius ir lygybė gamtos dėsnių atžvilgiu mūsų esatį be jokio likučio ištirpdo gryname jų būtinumo vaizdinyje, taip mūsų kaip visuomeninių būtybių gyvenimas mažai sukasi apie kokį nors autonominį centrą, jis akimirka po akimirkos susidaro iš savitarpio santykių su kitais ir todėl prilygsta kūniškajai substancijai, kuri mums iškyla tik kaip įvairių juslinių įspūdžių suma, o ne kaip kokia nors pati sau esanti egzistencija. Tačiau mes jaučiame, kad ši socialinė mūsų asmenybės difuzija nėra visiška; ir tai pasakytina ne tik apie jau minėtus rezervus, apie tuos atskirus turinius, kurių prasmė ir plėtotė jau iš pat pradžių remiasi tik atskira siela ir neturi vietos socialiniame sąryšyje, ne tik apie suformavimą (Formung) *socialinių turinių, kurių vienis kaip individuali siela savo ruožtu nėra visuomeninės prigimties, kaip meninės formos, į kurią drobėje susijungia spalvotos dėmės, negalima paaiškinti remiantis spalvų chemine prigimtimi. Tai pirmiausia reiškia: bendras gyvenimo turinys, nors jį visiškai galima paaiškinti remiantis socialiniais antecedentais ir savitarpio santykiais, vis dėlto kartu turi būti traktuojamas remiantis atskiro gyvenimo kategorija, kaip individo išgyvenimas ir visiškai į jį orientuotas.* ✧

Todėl socialumo faktas suteikia individui dvilypį apibrėžtumą, kurį aš laikau išeities tašku: individas įeina į visuomenę ir kartu yra jos priešybė, yra jos organizmo narys ir kartu tam tikra uždara organiška visuma, yra būtis jai ir kartu būtis sau. Tačiau esminis dalykas ir čia glūdinčio ypatingo sociologinio a priori *prasmė yra tai, kad vidujiškumas ir išoriškumas individo ir visuomenės santykiuose yra ne dvi viena šalia kitos esančios apibrėžtys, – nors jie kai kuriais atvejais gali reikštis ir taip ir išsirutulioti į savitarpio priešiškumą, – o žymi*

visiškai vieningą socialiai gyvenančio žmogaus poziciją. Žmogaus egzistencija – jei išskaidysime jos turinį – yra ne tik iš dalies sociali, iš dalies individuali, bet ji yra pajungta fundamentaliai, formuojančiai, toliau neredukuojamai vienio kategorijai, kurią mes galime išreikšti tik kaip abiejų logiškai viena kitai prieštaraujančių apibrėžčių – kaip nario ir kaip būties sau, kaip visuomenės sukuriamos ir į ją įeinančios būties ir kaip gyvenimo iš savęs paties kaip centro ir tokio centro labui – sintezę arba vienalaikiškumą. Visuomenė, kaip buvo sakyta, susideda ne tik iš tokių būtybių, kurios iš dalies nėra socialios, bet iš tokių, kurios, viena vertus, suvokia save kaip visiškai socialias, o antra vertus, išsaugodamos tą patį turinį, – kaip visiškai asmenines egzistencijas. Ir tai yra ne dvi gretutinės, viena su kita nesusijusios pozicijos, panašiai kaip jeigu mes, žvelgdami į tą patį kūną, vienu atveju matytume jo sunkumą, o kitu atveju – jo spalvą; čia abi šios pozicijos sudaro vienį, kurį mes vadiname socialine būtybe, sintetinę kategoriją, kaip sukėlimo sąvoka yra apriorinis vienis, nors apima abu turinio atžvilgiu visai skirtingus elementus – priežastį ir padarinį. Tai, kad mes disponuojame šia forma, šiuo gebėjimu remdamiesi būtybėmis, iš kurių kiekviena gali save suvokti kaip savo vystymosi, likimo, ypatybių terminus a quo *bei* terminus ad quem, *sudaryti visuomenės sąvoką ir ją traktuoti kaip tų gyvų būtybių ir būties apibrėžtumų* terminus a quo *bei* terminus ad quem, – *tai yra tas empirinės visuomenės* a priori, *kuris padaro galimą jos formą, kokią mes ją žinome.*

*III. Visuomenė yra darinys iš nelygių elementų. Juk net ten, kur demokratinės arba socialistinės tendencijos planuoja „lygybę“ ar net iš dalies ją pasiekia, visuomet turime reikalą tik su asmenų, darbų, pozicijų lygiaver*tiškumu, *tačiau čia negali būti jokios kalbos apie žmonių*

lygybę jų savybių, gyvenimo turinių ir likimų atžvilgiu. Kita vertus, ten, kur pavergti gyventojai yra tik masė, kaip didžiosiose Rytų despotijose, ši kiekvieno lygybė kiekvienam būdinga tik tam tikroms egzistencijos sritims, kaip antai politiniam ar ūkiniam gyvenimui, tačiau niekada neapima gyvenimo visumos, kurios nulemtos savybės, asmeniniai santykiai, išgyventas likimas ne tik vidinio gyvenimo, bet ir santykių su kitomis egzistencijomis požiūriu neišvengiamai pasižymės apibrėžtu unikalumu ir nepakartojamumu. Jeigu visuomenę įsivaizduosime kaip grynai objektyvią schemą, tai ji atrodys kaip tvarka turinių ir darbų, kurie erdvės, laiko, sąvokų, verčių atžvilgiu yra vieni su kitais susiję ir kuriuos nagrinėjant galima abstrahuotis nuo jų dinamiką palaikančios asmenybės, nuo Aš formos. Dėl tos elementų nelygybės minėtieji darbai arba ypatumai šios tvarkos rėmuose turi iškilti kaip individualiai apibrėžti, kaip vienareikšmiškai užimantys jiems priklausančią vietą, o visuomenė atsiskleidžia kaip kosmosas, kurio įvairovė būties ir judėjimo atžvilgiu yra neaprėpiama, tačiau kuriame kiekvienas taškas turi savo vietą ir gali plėtotis tik apibrėžtu būdu, jeigu nesikeičia visumos struktūra. Tai, kas sakoma apie pasaulio sandarą apskritai, – kad jokia smiltelė negali būti kitokios formos ir kitoje vietoje negu yra, jeigu nepasikeičia bendrosios esaties prielaidos ir padariniai, – gali būti pakartota kalbant apie visuomenės sandarą, kai visuomenė traktuojama kaip kokybiškai apibrėžtų reiškinių susipynimas. ✧

Taip žiūrint jau matomas tas a priori, *apie kurį dabar turime kalbėti ir kuris yra atskiro žmogaus priklausymo visuomenei pagrindas ir „galimybė". Kiekvieno individo ypatybės nurodo apibrėžtą jo vietą socialinėje aplinkoje ir ši idealiai jam priklausanti vieta ir realiai egzistuoja socialinėje visumoje, – tai yra ta prielaida, kuria pagrįstas*

atskiro žmogaus visuomeninis gyvenimas ir kurią galima apibūdinti kaip visuotinę individualybės vertę. ✧ Mūsų pažintinis gyvenimas remiasi jau iš pat pradžių esamos harmonijos tarp mūsų dvasinės, nors dar ir individualios energijos ir išorinės, objektyvios esaties prielaida; juk kaip tik tai visuomet yra betarpiško fenomeno išraiška, nesvarbu, ar jis tada paties intelekto gali būti metafiziškai ar psichologiškai paaiškintas kaip tos esaties kūrimas. Ir nors visuomeninis gyvenimas kaip toks grindžiamas principinės harmonijos tarp individo ir socialinės visumos prielaida, tai neužkerta kelio ryškiems etinio ir eudemonistinio gyvenimo disonansams. Jeigu socialinė tikrovė būtų visiškai ir nenukrypstamai suformuota šios principinės prielaidos, tai mes turėtume tobulą visuomenę, tačiau tobulą ne etinio arba eudemonistinio tobulumo prasme, o abstrakčiai: taip sakant, tai būtų ne tobula *visuomenė, o tobula* visuomenė. *Kokiu mastu individas šio savo socialinės egzistencijos* a priori – *savo individualios būties ištisinės koreliacijos su supančia aplinka, būtinumo integruoti savo vidinio asmeninio gyvenimo apibrėžtą ypatingumą į visumos gyvenimą, – kokiu mastu jis šio* a priori *nerealizuoja arba tai nėra realizuota, jis* yra *kaip tik nesocialus, o visuomenė* yra *ne ištisinė sąveika (*Wechselwirksamkeit*), kaip ją nusako jos sąvoka.*

Prie sąmoningo tokios dalykų padėties paaštrinimo gali prisidėti profesijos *kategorija. Senovėje vargu ar buvo žinoma ši sąvoka asmeninės diferenciacijos ir darbo pasidalijimo suskaidytos visuomenės prasme. Tačiau tai, kas yra profesijos pagrindas, – kad efektyvi socialinė veikla yra vieninga vidinės kvalifikacijos išraiška, kad subjektyvybės visuma ir pastovumas leidžia jai praktiškai objektyvuoti savo funkcijas visuomenėje, – tai jau buvo ir senovėje. Skirtumas tik tas, kad šis santykis buvo realizuotas kur kas tolygesniame turinyje; jo principą nusakė*

jau Aristotelis teigdamas, kad vieniems žmonėms iš prigimties skirta δουλεύειν, o kitiems – δεσπόζειν**. Tolesnė šios sąvokos plėtotė atskleidžia savitą to santykio struktūrą: viena vertus, visuomenė sukuria savyje ir pasiūlo „vietą", kuri savo turiniu ir kontūrais skiriasi nuo kitų, tačiau iš principo gali būti užimta daugelio, todėl, taip sakant, yra anoniminė, o tada tą vietą, nepaisant jai būdingo visuotinumo, užima individas vadovaudamasis vidiniu „pašaukimu", savo grynai asmeniškai jaučiama kvalifikacija. Kad apskritai būtų galima „profesija" kaip pašaukimas, turi egzistuoti toji jau susidariusi harmonija tarp, viena vertus, visuomenės struktūros ir jos gyvenimo proceso ir, kita vertus, individualių savybių bei paskatų. Šia harmonija kaip visuotine prielaida galiausiai pagrįstas vaizdinys, kad kiekvienai asmenybei visuomenėje atsiranda kokia nors pozicija ir darbas, kuriems ji yra „pašaukta", ir imperatyvas ieškoti jų tol, kol jie bus surasti.*

Empirinė visuomenė „galima" tik dėl šio profesijos kaip pašaukimo sąvokoje viršūnę pasiekusio a priori, *kuris vis dėlto, kaip ir lig šiol nagrinėti atvejai, neišreiškiamas kokiu nors paprastu taikliu žodžiu, kaip kantiškosios kategorijos. Sąmonės procesai, su kuriais susijęs socialumas, – daugelio vienis, atskirybių savitarpiškas apibrėžimas, atskirybės reikšmė kitų visybei ir šios visybės reikšmė atskirybei, – vyksta esant tai visiškai principinei, ne abstrakčiai suvoktai, o realioje praktikoje glūdinčiai prielaidai, kad atskirybės individualumas suranda savo vietą visuotinybės struktūroje, taigi kad ši struktūra, nepaisant individualybės neprognozuojamu-*

*Tarnauti, vergauti (*gr.*).
**Viešpatauti, valdyti (*gr.*).

mo, tam tikra prasme iš pat pradžių yra suderinta kaip tik su ja ir jos veikla. Priežastinis ryšys, kuris kiekvieną socialinį elementą įpina į kiekvieno kito būtį ir veiklą ir taip sukuria išorinį visuomenės tinklą, virsta teleologiniu ryšiu, kai tik jį traktuojame individualių jo laikmenų požiūriu, požiūriu jo kūrėjų, kurie suvokia save kaip Aš ir kurių elgesį lemia pati sau esanti, pati save apibrėžianti asmenybė. ✧

Klausimas, ar šie su visuomenės pažinimo teorija susiję tyrinėjimai, kuriuos turėjome išdėstyti šiuose glaustuose apmatuose, priklauso socialinei filosofijai, o gal jau pačiai sociologijai, yra gana tuščias. Galėtume tarti, kad šie tyrinėjimai pretenduoja būti abiejų metodų paribio sritimi, – sociologinės problemos, kokia ji buvo nužymėta, tikrumui ir jos atribojimui nuo dalyko filosofinių formulavimų tai neatsiliepia, kaip dienos ir nakties sąvokų apibrėžtumui nepakenkia tai, kad esama sutemų, arba žmogaus ir gyvulio sąvokoms neatsiliepia tai, kad galbūt kai kada surandamos tarpinės pakopos, kur jų abiejų apibūdinimai taip susijungia, jog mes negalime jų skirti sąvokomis. Kadangi sociologinis klausimas reiškia abstrahavimą to, kas tame kompleksiniame reiškinyje, kurį mes vadiname socialiniu gyvenimu, tikrai yra tik visuomenė, t. y. socialumas, kadangi šis klausimas iš minėtos sąvokos grynumo pašalina visa tai, kas nors istoriškai ir realizuojama visuomenės viduje, tačiau nekonstituoja visuomenės *kaip tokios*, kaip savitos ir autonominės egzistencijos formos, – visa tai ir sudaro visiškai nedviprasmišką sociologijos uždavinių branduolį; gali būti, jog šio problemų rato periferija trumpesnį ar ilgesnį laiką taip susiliečia su kitais ratais, kad ribų žymėjimas tampa abejotinas, tačiau centras tvirtai lieka savo vietoje.

Toliau aš mėginsiu atskirais tyrinėjimais įrodyti šios pagrindinės sąvokos ir problemos vaisingumą. Tie tyrinėjimai toli gražu nepretenduoja atsižvelgti į visas sąveikos formas, kurios sudaro visuomenę. Jie tik nurodo kelią, kuris nuo gyvenimo visybės gali vesti prie mokslinio „visuomenės“ visos aprėpties supratimo, jie nori parodyti šį kelią, patys žengdami juo pirmuosius žingsnius.

Antras skyrius
Kiekybinis grupės apibrėžtumas

Bendro gyvenimo, individų susivienijimo ir savitarpio poveikio formos pirmiausia turi būti tiriamos siekiant atsakyti į klausimą, kokią reikšmę šioms formoms turi pats šitaip socializuotų individų *skaičius*. Reikia iš anksto, remiantis kasdieniu patyrimu, sutikti, kad kokia nors apibrėžtos apimties grupė siekdama išlikti ir savo reikalams turi susikurti tokias priemones, formas ir organus, kurių jai anksčiau nereikėjo, ir kad, kita vertus, siauresniems ratams yra būdingos tokios ypatybės ir sąveikos, kurios grupei kiekybiškai plečiantis neišvengiamai nyksta. Kiekybinis grupės apibrėžtumas gali būti išreikštas dvejopai: negatyviai – kad apibrėžtos formos, kurios yra reikalingos arba įmanomos esant turinio ar kitu atžvilgiu tam tikroms gyvenimo sąlygoms, gali būti įgyvendintos tik šiapus arba anapus tam tikros skaitinės elementų ribos; pozityviai – kad kitų formų tiesiogiai reikalauja apibrėžtos grynai kiekybinės grupės modifikacijos. ✧

Apskritai tas formas, kurios būdingos dideliam ratui kaip tokiam, dažniausiai galima paaiškinti tuo, kad jas jis susikuria kaip asmeninio ir betarpiško sutelktumo, kuriuo pasižymi mažesni ratai, pakaitalą. Dideliam ratui tai yra instancijos, per kurias jis nukreipia elementų

sąveikas ir jas perduoda ir kurios reiškiasi kaip savarankiška visuomenės vienybės atrama, o toji vienybė čia jau nebėra asmens santykis su asmeniu. Šiam tikslui dabar atsiranda grupinio gyvenimo tarnybos ir atstovai, įstatymai ir simboliai, organizacijos ir visuotinės socialinės sąvokos. ✧ Šiuo atveju mums svarbu pabrėžti tik jų santykį su kiekybiniu grupės aspektu. Tokie dalykai kaip abstrakti grupės ryšio forma grynu ir brandžiu pavidalu iš esmės gali susidaryti tik dideliuose ratuose, nes konkreti forma plečiantis grupei pasidaro negalima: į tūkstančius socialinių kokybių išsišakojęs grupės ryšio tikslingumas galiausiai remiasi skaičiaus prielaida. Tas antasmeninis objektyvumas, su kuriuo tokie grupinių jėgų įsikūnijimai iškyla kaip atskirybės priešprieša, atsiranda tiesiogiai iš veiksmingų individualių elementų *daugio*. Juk tik jų daugis paralyžiuoja individualybę juose ir visuotinybę iškelia taip aukštai, kad ji tampa pati sau egzistuojanti, nuo atskirybės nepriklausoma ir dažnai net jai gana antagonistinė. ✧

Vien skirtingo grupių dydžio sukuriamas struktūrinis skirtumas tampa dar akivaizdesnis įvairių autoritetingų ir veiklių elementų veikloje. Savaime suprantama ne tik tai, kad tam tikras tokių elementų skaičius dideliame rate turi kitokią reikšmę negu mažame, bet ir tai, kad keičiantis ratui kiekybiškai tokių elementų veiksmingumas keičiasi ir tada, kai jų pačių kiekis didėja arba mažėja tiksliai proporcingai rato dydžiui. Jeigu 10 000 gyventojų turinčio miesto ekonominei terpei priklauso vienas milijonierius, tai jo vaidmuo miesto gyvenime ir bendras vaizdas, kurį miestas įgyja dėl šio miestelėno, visiškai skiriasi nuo tos reikšmės, kurią penkiasdešimt milijonierių ir atitinkamai kiekvienas iš jų turi 500 000 gyventojų miestui, nors skaitinis milijonieriaus ir miestiečių santykis, kuris vienas, atrodytų, turi apibrėžti tą

reikšmę, lieka nepasikeitęs. Jeigu 20 narių turinčioje parlamentinėje partijoje yra keturi kritiškai partijos programą vertinantys partiečiai atskalūnai, tai jų įtaka partijos krypčiai ir veiklai bus kitokia negu tuo atveju, kai partijoje yra 50 narių ir ji savo tarpe turi dešimt maištininkų: apskritai pastarųjų reikšmė didesnėje partijoje yra didesnė, nors atitinkamų skaičių santykis lieka tas pats. Galiausiai galima nurodyti, kad karinė despotija *ceteris paribus** būna tuo patvaresnė, kuo didesnę sritį ji apima; juk jeigu, pavyzdžiui, kariuomenės dydis atitinka 1 procentą gyventojų, tai norint pažabotus laikyti dešimt milijonų gyventojų reikia 100 000 žmonių kariuomenės, 100 000 gyventojų miestui – 1000 kareivių, o 100 gyventojų kaimui – vieno vienintelio kario. Būdinga tai, kad absoliutūs visos grupės ir įtakingų joje elementų skaičiai, nors jų kaip skaičių santykiai lieka tie patys, vis dėlto akivaizdžiai skirtingai apibrėžia *santykius* grupės viduje. Šie ir daugybė kitų galimų pavyzdžių rodo, kad sociologinių elementų santykiai priklauso ne tik nuo santykinių dydžių, bet kartu ir nuo absoliutaus skaitinio šių elementų kiekio. Jeigu mes tokios rūšies elementus pavadinsime partija grupės viduje, tai šios partijos santykis su grupės visuma pasikeis ne tik tada, kai tos partijos skaitinis dydis padidės arba sumažės grupės dydžiui nepasikeitus, bet ir tada, kai tas pasikeitimas vienodu mastu aprėps visą grupę ir partiją kaip jos dalį; taip atsiskleidžia didesnė paties *visuminio rato* didumo arba mažumo sociologinė reikšmė, palyginti su elementų skaitiniais *santykiais*, vien nuo kurių, kaip atrodo iš pirmo žvilgsnio, turėtų priklausyti skaičių reikšmė vidiniams grupės santykiams.

*Kai kitos sąlygos (aplinkybės) yra tos pačios (*lot.*).

Tas formalus grupinio individų elgesio skirtumas, kurį apibrėžia grupės kiekybė, peržengia savo gryno faktiškumo ribas ir pereina į normos, privalėjimo kategorijos sritį; galbūt aiškiausiai jis pasireiškia kaip papročių ir teisės skirtumas. ✧ Teisei įstatymas ir jos vykdomosios jėgos yra diferencijuoti organai, kuriais ji gali, pirma, visiškai tiksliai apibrėžti savo turinį ir, antra, išoriškai jį realizuoti; tačiau dėl to ji tikslingai apsiriboja tik *būtinomis* grupinio gyvenimo prielaidomis; tai, ko visuotinybė iš atskirybės besąlygiškai *gali* reikalauti, yra vien tai, ko ji besąlygiškai *turi* (*muß*) reikalauti. Kita vertus, laisva individo dorovė neturi jokio kito įstatymo, išskyrus tą, kurį ji vidujai autonomiškai pati sau susikuria, ir jokios kitos vykdomosios valdžios, išskyrus sąžinę; todėl nors jos sritis iš principo ir apima veiksmų visumą, bet išorinės praktikos požiūriu jos ribos kiekvienu atskiru atveju yra specifinės, atsitiktinės ir nepastovios.

Papročiais socialinis ratas garantuoja jam reikalingą narių elgesį tada, kai įstatymo prievarta yra neleistina, o individuali dorovė – nepakankama. Taigi papročiai šiandien veikia kaip abiejų šių reguliavimų papildymas; kadaise, kol tų labiau diferencijuotų norminimo formų dar visai nebuvo arba jų buvo tik užuomazgos, papročiai buvo vienintelis gyvenimo reguliavimo būdas. Ši aplinkybė jau pakankamai apibrėžia sociologinę papročių vietą: ji yra tarp didžiausiojo rato – atskiras individas, kaip tokio rato narys, yra teisės dispozicijoje – ir absoliučios individualybės, kuri yra vienintelis laisvos dorovės subjektas. Taigi papročiai priklauso siauresniam, tarp abiejų anų darinių esančiam ratui. Beveik visi papročiai yra luomo arba klasės papročiai; jų reiškimosi būdai, tokie kaip išorinis elgesys, mada, pagarba, visuomet dominuoja tik kuriame nors viename didžiausiojo rato, su kuriuo susijusi teisė, padalinyje, o gretimuose jau vėl turi kitą turinį. ✧

Akivaizdu, kad sąvokos „didelis ratas“ ir „mažas ratas“ dėl savo nepaprasto mokslinio grubumo yra visiškai neapibrėžtos bei miglotos ir apskritai vartotinos tik grupės sociologinės formos pobūdžio priklausymui nuo jos kiekybinių apibrėžčių paaiškinti – bet ne tam, kad būtų kaip nors tiksliai nurodyta tikroji jų proporcija. Tačiau, matyt, ne visais atvejais yra visiškai neįmanoma tiksliau sužinoti šios proporcijos. Žinoma, lig šiol mūsų nagrinėtoms formoms ir santykiams priskirti tikslias skaitines vertes būtų tikrai fantastinis dalykas visai galimai mūsų pažinimo plėtotei; tačiau kuklesnėse ribose jau ir dabar galima atskleisti tokius socialumo bruožus, kurie susidaro tarp tam tikro riboto asmenų skaičiaus ir gali būti tokiomis ribomis apibūdinti. Kaip perėjimus nuo visiško skaitinio neapibrėžtumo prie visiško skaitinio apibrėžtumo aš paminėsiu kai kuriuos atvejus, kur pastarasis iš principo jau turi tam tikrą sociologinę reikšmę, nors ji kiekvienu konkrečiu atveju ir negali būti fiksuojama.

1. Skaičius yra grupės susiskirstymo principas, t. y. skaičiuojant nustatomos jos dalys traktuojamos kaip reliatyvūs vienetai. ✧

2. Be to, skaičius gali būti naudojamas grupės kaip visumos atskiriems ir net vadovaujantiems asmenims apibūdinti. Antai cechų viršininkai dažnai vadinami pagal skaičius: Frankfurto audėjams tai buvo šešetininkas, kepėjams – aštuonetininkas; viduramžių Barselonoje senatas buvo vadinamas šimtine. ✧

3. Skaitinis apibrėžtumas kaip organizacijos forma visuomenės raidoje užima tam tikrą tipinę vietą. Būtent skaitinis susiskirstymas istoriškai iškyla kaip giminystės principo pakaitalas. Atrodo, kad daugelyje vietų grupės iš pradžių susidėjo iš giminystės ryšiais susijusių mažesnių grupių, iš kurių kiekviena ūkiniu, tei-

siniu, politiniu ir kitais atžvilgiais buvo vienetas, ir kad šią vidujai labai gerai pagrįstą organizaciją pakeitė iš kokių dešimties arba šimto žmonių sudaryti junginiai, skirti tokioms solidarumo funkcijoms atlikti. Tokia permaina iš pradžių galėjo atrodyti kaip stebinantis suišorinimas, vidinio gyvenimo visiškai stokojantis schematizavimas.

4. Galiausiai svarbūs skaitinio apibrėžtumo sociologiniai padariniai – nors veikiantys elementų kiekiai skirtingomis aplinkybėmis gali būti labai įvairūs – priklauso nuo „draugijos“ modernaus bendravimo (*Geselligkeit*) prasme tipo. Kiek asmenų reikia pakviesti, kad susidarytų „draugija“? Kokybiniai santykiai tarp šeimininko ir svečių čia akivaizdžiai nėra lemiamas dalykas; dviejų ar trijų asmenų, su kuriais mūsų nesieja jokie formalūs ir vidiniai santykiai, pakvietimas dar nesukuria jokios „draugijos“, tačiau ji susidaro, jeigu mes sukviečiame kokius penkiolika mums draugiškų žmonių. Skaičius čia visada yra lemiamas dalykas, nors jo *dydis* atskirais atvejais, žinoma, priklauso nuo santykio tarp elementų pobūdžio ir glaudumo. Trys aplinkybės – patys šeimininko ryšiai su kiekvienu iš svečių, svečių savitarpio ryšiai, tai, kaip kiekvienas dalyvis visus šiuos ryšius subjektyviai jaučia – yra tas pagrindas, kuriam esant jau dalyvių skaičius lemia, ar susiėjimas bus „draugija“, ar tik paprastas – draugiško arba dalykinio tikslinio pobūdžio – pabuvimas kartu. Taigi čia kiekvienąkart kaip tik skaitiniai pokyčiai lemia labai aiškiai juntamą perėjimą į visiškai specifinę sociologinę kategoriją – taip menkai šių pokyčių mastas gali būti paaiškintas mūsų psichologiniais santykiais. Tačiau bent kokybiniai sociologiniai kiekybinių prielaidų padariniai tam tikru mastu gali būti nustatyti.



Skaičiaus požiūriu paprasčiausios formos, kurias apskritai dar galima apibūdinti kaip socialines sąveikas, atrodytų, yra tos, kurios susidaro bent tarp dviejų elementų. Tačiau, žvelgiant išoriškai, egzistuoja dar paprastesnis darinys, priklausantis sociologinėms kategorijoms; tai – kad ir kaip tai atrodytų paradoksalu ir tikrai prieštaringa – yra izoliuotas atskiras žmogus. Faktiškai tie procesai, kuriuos suponuoja du elementai, dažnai yra paprastesni negu tie, kurių reikia sociologiniam vieno elemento apibūdinimui. Pastaruoju atveju dalykas iš esmės yra susijęs su dviem jam būdingais reiškiniais – vienatve ir laisve. ✧

Laisvė tarp daugybės savo sociologinių reikšmių irgi turi su tuo susijusį aspektą. Ji irgi iš pradžių reiškiasi kaip grynas visuomeninio ryšio neigimas, – juk bet koks ryšys yra koks nors saitas. Laisvasis kaip tik nesudaro vienybės kartu su kitais individais, bet toks jis yra pats sau. Jis nori suteikti sau tą laisvę, kuri kyla iš šitokio visiško santykių nebuvimo, iš visiško ryšio su kitomis būtybėmis nutraukimo: krikščionių ar indų eremitas, vienišas nausėdys germanų ar Amerikos miškuose gali mėgautis laisve ta prasme, kad jo egzistencija ištisai užpildyta kitų egzistencijomis kaip socialiniais turiniais; lygiai toks pat yra koks nors kolektyvas, namų bendrija ar valstybė, kurie egzistuoja atsiskyrę, be kaimynų ir be santykių su kitais dariniais. Būtybei, kurią sieja ryšys su kitais, laisvė turi daug pozityvesnę reikšmę. Ji yra apibrėžtas santykio su aplinka būdas, toks koreliacijos reiškinys, kuris praranda prasmę, kai nėra su kuo užmegzti santykių. Gilesnei visuomenės struktūrai laisvė turi dvejopą nepaprastai svarbią reikšmę.

1. Socialiems žmonėms laisvė nėra nei iš anksto suteikta, savaime suprantama būsena, nei visiems lai-

kams įgytas substancialus tvirtumas. Nėra jau todėl, kad kiekvienas atskiras principinis reikalavimas, kuris apskritai individo jėgą nukreipia kokia nors apibrėžta linkme, paprastai turi tendenciją virsti beribiu; beveik visi santykiai – valstybiniai, partiniai, šeimyniniai, draugiški, erotiniai – tarsi savaime atsiduria ant nuožulnios plokštumos ir, jeigu jie paliekami patys sau, apraizgo savo reikalavimais visą žmogų, jis patenka, dažnai jausdamasis klaikiai, į tam tikrą idealią sferą, nuo kurios turi aiškiai atriboti jai neatiduodamų, sau pasiliekamų jėgų, polinkių, interesų rezervą. Tokį poveikį daro ne tik reikalavimų ekstensyvumas, dėl kurio visuomeninis bet kokio socialinio junginio egoizmas kelia grėsmę jo elementų laisvei, bet net ir tas beatodairiškumas, kuriuo pasižymi visiškai vienpusis ir ribotas jau esamų ryšių reikalavimas. Kiekvienas iš jų paprastai įtvirtina savo teises be jokių išlygų ir visiškai abejingai kitų interesų ir pareigų – nesvarbu, ar su jais derančių, ar visiškai nesuderinamų – atžvilgiu ir tokiu savo reiškimosi pobūdžiu apriboja individo laisvę ne mažiau nei kiekybiniu išplitimu. Laisvė kaip tokios mūsų santykių formos atsvara iškyla kaip nuolatinis išsilaisvinimo procesas, kaip kova ne tik dėl Aš nepriklausomybės, bet ir dėl teisės net ir esant *priklausomam* kiekvieną akimirką išsaugoti savo *laisvą valią*, kaip kova, kuri po kiekvienos pergalės turi prasidėti iš naujo. Taigi laisvumas kaip negatyvi socialinė laikysena tikrovėje beveik niekada nebūna visam laikui įgytas dalykas, tai yra nepaliaujamas laisvinimasis iš tų ryšių, kurie individo būtį sau nuolatos realiai apriboja arba siekia idealiai apriboti; laisvė yra ne solipsistinė būtis, bet sociologinis veiksmas, ji yra ne vienu subjektu apribota būsena, bet santykis, net jeigu jis ir traktuojamas iš vieno subjekto pozicijų.

2. Ir funkciniu, ir turinio požiūriu laisvė yra visai kas kita negu santykių atmetimas, negu individualios sferos nepriklausymas nuo gretimų sferų. Tai išplaukia iš tos labai paprastos minties, kad žmogus nori ne tik būti laisvas, bet ir savo laisvę kam nors panaudoti. Tačiau šis laisvės panaudojimas daugiausia yra ne kas kita, kaip dominavimas kitų žmonių atžvilgiu ir jų išnaudojimas. Socialiam, t. y. nuolatiniais savitarpio santykiais su kitais susaistytam, individui laisvė nesuskaičiuojamais atvejais visiškai neturėtų jokio turinio ir tikslo, jeigu ji neįgalintų jo primesti savo valią kitiems individams. Mūsų kalba visokį šiurkštumą ir smurtavimą labai tiksliai įvardija kaip „davimą sau laisvės kieno nors atžvilgiu", be to, daugelyje kalbų žodis laisvei pavadinti savo prasme yra artimas teisei ar privilegijai. Taigi grynai negatyvų laisvės kaip subjekto santykio su savimi pačiu pobūdį abiem aspektais papildo pozityvi laisvė: laisvė daugiausia yra išsilaisvinimo procesas, ji iškyla virš tam tikro ryšio bei prieš jį ir pasireiškia pirmiausia kaip reakcija į šio ryšio prasmę, suvokimą ir vertę; ne mažiau ji yra galios santykis su kitu, galimybė realizuoti šiame santykyje savo tikslus, kito įpareigojimas ar panaudojimas, kur laisvė įgyja savo vertę ir svarbą. Taigi subjektu pačiu savaime ir sau apribota laisvės prasmė yra tik tarsi takoskyra tarp šių dviejų jos socialinių prasmių: kad subjektas priklauso nuo kito ir kad kitas priklauso nuo jo. Ši prasmė, galima sakyti, susitraukia iki nulio, kad net ir ten, kur laisvė įsivaizduojama kaip atskiro individo ypatybė, tikroji laisvės prasmė atsiskleistų kaip šis dvišalis sociologinis santykis.

Kadangi dabar taip dažnai susiduriame su dauginanariais ir netiesioginiais sąryšiais, kur tokios apibrėžtys kaip vienatvė ir laisvė vis dėlto reiškiasi kaip sociologinių ryšių formos, tai *metodiškai* paprasčiausia sociologi-

nė konstrukcija išlieka ta, kurioje esama *dviejų* elementų. Ji pateikia schemą, branduolį ir medžiagą begaliniam skaičiui daugianarių sąryšių, nors pastarųjų sociologinė reikšmė anaiptol nėra vien tik tos formos pratęsimas ir išplėtojimas. Veikiau jau ji pati yra tam tikras socialinis junginys, kuriame ne tik daugelis socialinio junginio kaip tokio formų apskritai įgyja labai gryną ir būdingą išraišką, bet ir pats apsiribojimas dviem elementais net yra sąlyga, vien kuriai esant išryškėja daugybė ryšio formų. Jų tipiška sociologinė esmė tada pasireiškia tuo, kad didžiausias individualybių ir vienijančių motyvų įvairumas ne tik nepakeičia šių formų vienodumo: dviejų grupių – šeimų, valstybių, įvairaus pobūdžio sąjungų – santykiams jos galioja lygiai taip pat kaip ir dviejų asmenų santykiams.

Kad du dalyviai kokiems nors santykiams apibūdinti yra ypač svarbūs, rodo ir kasdienis patyrimas: juk bendras likimas, veikla, sutarimas, bendra paslaptis susieja du dalyvius visiškai kitaip negu tuo atveju, kai dalyvių yra bent trys. Galbūt tai ir yra būdingiausias paslapties bruožas, nes visuotinis patyrimas, atrodo, atskleidžia, kad šis minimumas, dėl kurio paslaptis peržengia būties sau ribą, kartu yra ir maksimumas, šiek tiek garantuojantis jos saugumą. Slapta bažnytinė politinė draugija, kuri XIX amžiaus pradžioje susikūrė Prancūzijoje ir Italijoje, turėjo hierarchiją, ir tikrosios sąjungos paslaptys galėjo būti žinomos tik aukštesniesiems jos nariams; tačiau jos galėjo būti *aptariamos* tik *dviejų* šio aukštesniojo rango narių. Taigi dviejų žmonių riba čia buvo jaučiama taip stipriai, kad ten, kur jau nebuvo galima jos laikytis žinojimo atžvilgiu, ji buvo ginama kalbėjimo atžvilgiu! Apskritai dviejų asmenų ryšio skirtumą nuo daugianario ryšio apibrėžia tai, kad pirmasis santykis kaip jo individų vienybė kiekvieno dalyvio atžvilgiu yra ki-

toks negu daugianaris darinys savo dalyvių atžvilgiu. Nors dviejų žmonių ryšys trečiajam atrodytų savarankiška, antindividuali vienybė, tačiau paprastai dalyviams jis kaip toks neegzistuoja, kiekvienas iš jų priešais save mato ne virš jo iškilusį kolektyviškumą, o tik kitą dalyvį. Socialinis darinys yra betarpiškai pagrįstas vienu dalyviu ir kitu dalyviu. Kurio nors atskiro dalyvio pasitraukimas visumą sugriauna – ta visuma negyvena antindividualaus gyvenimo, kurį atskiras individas jaučia kaip nuo jo nepriklausomą; o jau iš trijų socialinio junginio pasitraukus kuriam nors atskiram dalyviui *grupė* visuomet gali egzistuoti toliau.



Tai, kad sociologinis vyksmas išlieka susijęs su asmeniniu dalyvių pasikliovimu vieno kitu ir neskatina elementus praaugančios visumos susidarymo iš jų, kas iš esmės būdinga dviejų grupei, – ši aplinkybė yra „intymumo“ pagrindas. ✧

Nesunku pastebėti, kaip stipriai dviejų ryšio intymumas yra susijęs su sociologine tokio ryšio specifika – nesudaryti jokios aukštesnės jo individualius elementus pranokstančios vienybės. Juk ši vienybė, kurios konkreti laikmena taip tvirtai yra tiktai tie abu dalyviai, tam tikra prasme būtų jau kažkas trečia, kas vienaip ar kitaip galėtų įsibrauti tarp jų. Kuo platesnė yra bendruomenė, tuo lengviau, viena vertus, susidaro virš atskirų asmenų iškylanti objektyvi vienybė ir, antra vertus, tuo mažiau joje intymumo; abu šie bruožai vidujai susiję. Tai, kad esant kokiam nors santykiui individas priešais save mato tik kitą individą ir kartu nejaučia esant ir veikiant objektyvų, antindividualų darinį, – tai jau trijų santykiuose retai pasitaiko grynu pavidalu, tačiau kaip tik tai yra intymumo sąlyga. Tai, kad trečiasis, kuris pats randasi iš abiejų subjektų

susivienijimo, sugriauna jo intymiausią prasmę, rodo subtilesnė grupavimosi po du struktūra; ir tai yra taip esminga, kad kai kada paveikia net santuoką, kai tik gimsta vaikas. ✧

Vis dėlto *vienos* sociologiškai nepaprastai svarbios aplinkybės bet koks grupavimasis po du stokoja, o kiekviena daugianarė grupė jai iš principo yra atvira: tai – pareigų ir atsakomybės *suvertimas* antasmeniniam dariniui, taigi tas bruožas, kuriuo taip dažnai apibūdinamas socialinis gyvenimas ir kuris nėra jo pranašumas. Socialinį gyvenimą šis bruožas apibūdina dviem aspektais. Kiekvienam visetui, kuris nėra vien individų santalka, būdingas tam tikras ribų ir galios neapibrėžtumas, lengvai sugundantis laukti iš jo visokiausių darbų, kuriuos iš tikrųjų turėtų atlikti atskiri jo nariai; tokie darbai nustumiami bendrijai, kaip kad jie dažnai, vadovaujantis ta pačia psichologine tendencija, nustumiami savo ateičiai, kurios miglotos galimybės viskam duoda erdvės arba kurios tarsi savaime augančios jėgos pačios pasirūpins viskuo, ko šią akimirką nenorima prisiimti. Šiuose santykiuose matomai, bet jau dėl to ir aiškiai apribotai individo galiai visuomet priešpriešinama šiek tiek mistinė viseto jėga, iš kurios todėl lengvai laukiama ne tik to, ko individas padaryti negali, bet ir to, ko padaryti jis nenori, ir net jaučiama, kad toks nustūmimas yra visiškai pateisinamas. ✧

Tiktai kitą tos pačios pagrindinės sociologinės konsteliacijos posūkį atskleidžia pastebėjimas, kad dviejų santykiai, visumos susidarymas tik iš dviejų suponuoja didesnį kiekvieno iš jų individualumą nei tas, kuris – *ceteris paribus* – būdingas didesnės visumos elementams. Esminis dalykas čia yra tai, kad dviejų susivienijime nėra jokios daugumos, kuri galėtų nustelbti atskirą asmenį ir kuri pasidaro galima jau atsiradus trečiajam. Ta-

čiau santykiai, kai atskirą žmogų gali prievartauti dauguma, ne tik gniuždo individualybę, bet ir, jeigu jie yra savanoriški, labai tvirtoms individualybėms apskritai yra sunkiai priimtini. ✧

Tai, kad dviejų santykiai kaip tokie apskritai pasižymi specifiniais bruožais, rodo ne tik tas faktas, jog atsiradus trečiajam jie visiškai pasikeičia, bet dar labiau išryškina tai, jog dažnai pastebima, kad tolesnis susivienijimo plėtimasis iki keturių ir daugiau jo esmės atitinkamai toliau jau nemodifikuoja. Pavyzdžiui, šeima, turinti vieną vaiką, yra visiškai kitokio pobūdžio negu ta, kuri vaikų neturi, tačiau šeima, turinti du arba daugiau vaikų, nuo pirmosios jau taip reikšmingai nesiskiria. ✧

Su tuo pačiu pagrindiniu motyvu susiduriame ir Voltaire'o teiginyje apie politinį religinės anarchijos naudingumą: dvi konkuruojančios sektos valstybėje visuomet neišvengiamai sukeldavo tokių neramumų ir sunkumų, kokių niekada nepajėgtų sukelti du šimtai sektų. Reikšmė, kurią vieno elemento dualizmas turi daugianariame ryšyje, yra, žinoma, ne mažiau specifinė bei svarbi ir tuo atveju, kai jis, užuot kliudęs bendrajam santykiui, padeda jį įtvirtinti. Antai buvo pastebėta, kad priešinantis monarchiniams kėslams dviejų Romos konsulų kolegialumas, ko gero, buvo veiksmingesnis negu devynių aukštųjų valdininkų sistema Atėnuose. ✧

✧ Sociologinė konsteliacija tarp viršininko ir pavaldinio taip pat absoliučiai keičiasi, kai įsijungia trečias elementas; solidarumą dabar veikiau pakeičia grupuočių kūrimas, užuot akcentavus valdomojo ir valdančiojo ryšį, veikiau pabrėžiama tai, kas juos skiria, nes bendrumų dabar ieškoma santykyje su draugu ir, žinoma, jų surandama tuose dalykuose, kurie atskleidžia jų abiejų priešiškumą viršininkui. Ne mažiau fundamentalus išlieka

ir skaitinio skirtumo virtimas kokybiniu, kai jis dominuojančiam asociacijos elementui nurodo atvirkštinę priklausomybę: lengviau pageidautinu atstumu nuo savęs laikyti du pavaldinius negu vieną, nes jų pavydas ir konkurencija yra įrankis kiekvieną iš jų padaryti pavaldų ir klusnų, kuris neturi jokio ekvivalento, kai pavaldinys yra *vienas*. Iš esmės tokią pat prasmę turi sena patarlė: „Kas turi vieną vaiką, yra jo vergas, kas turi daug vaikų, yra jų ponas." Šiaip ar taip, trijų ryšys, palyginti su dviejų ryšiu, iškyla kaip visiškai naujas darinys, ir pastarasis gali būti apibūdintas kaip savitas tik lyginant su ankstesniu, bet ne lyginant su tolesniais – keturių ir daugiau elementų ryšiais.

Pereinant prie specifinių formų trijų elementų skaičius išryškina tą grupės pobūdžio skirtumą, kuris lemia jos susiskirstymą į dvi arba tris svarbiausias grupuotes. Neramūs laikai visam viešajam gyvenimui primeta moto: kas ne su manimi, tas prieš mane. Padarinys tada turi būti elementų pasidalijimas į dvi grupuotes. Visi interesai, įsitikinimai, akstinai, kurie apskritai nustato pozityvų ar negatyvų mūsų santykį su kitais, susiskirsto pagal tai, kiek jiems galioja tas principas, ir juos galima išdėstyti paeiliui – nuo radikalaus bet kokių tarpinių grandžių ir nešališkumo pašalinimo iki priešingo požiūrio toleravimo kaip irgi teisėto ir iki visos *daugiau arba mažiau* skalės su savais požiūriais. ✧

✧ Fundamentalių praktinių problemų atveju dažniausiai galimi tik du *paprasti* požiūriai, iš kurių gali rastis be galo daug mišrių, taigi tarpinių požiūrių. Lygiai taip pat kiekvienas *gyvas* judėjimas kokioje nors grupėje – ir šeimyninėje, ir pagrįstoje įvairiais interesų bendrumais, ir politinėje – linkęs skaidytis į gryną dualizmą. Padidėjęs interesų rutuliojimosi, raidos stadijų perėjimo tempas visuomet skatina griežtesnius sprendimus ir išsisky-

rimus. Visokiems tarpiniams dalykams reikia daug ir laisvo laiko; ramios ir stagnacinės epochos, kai gyvenimo klausimai ne keliami, bet lieka pridengti kasdienių interesų reguliarumo, lengvai leidžia atsirasti nepastebimiems perėjimams ir duoda pakankamai erdvės asmenybių, kurias bet kokia gyvesnė srovė turėtų įstumti į svarbiausių grupuočių priešpriešą, indiferentizmui. Tipinis sociologinės konsteliacijos principas visuomet yra dviejų arba trijų svarbiausių grupuočių skirtumas. Trečiojo elemento funkcija yra būti tarpininku tarp dviejų kraštutinumų, ji įgalina skaidytis į nuoseklias pakopas; čia, taip sakant, turime reikalą tik su principo techninės formos išplėtojimu arba ir su jo detalizavimu. Patį šį principą, patį šį konfigūraciją vidujai lemiantį perėjimą visuomet realizuoja jau pats *trečiosios* grupuotės prisidėjimas.

Tad iš esmės jau ir yra nurodytas tas vaidmuo, kurį vaidina trečiasis elementas, ir tos konfigūracijos, kurios susidaro tarp *trijų* socialinių elementų. Du elementai žymi ir pradinę sintezę bei suvienodėjimą, ir pradinį išsiskyrimą bei antitezę; trečiojo elemento įsijungimas reiškia perėjimą, susitaikymą, absoliutaus prieštaravimo atsikratymą – tačiau kai kada ir jo įtvirtinimą. Skaičius „trys“ kaip toks, man atrodo, trejopai gali kurti tipines grupavimosi formas, kurios, viena vertus, neįmanomos esant dviem elementams, o antra vertus, esant daugiau negu trims elementams arba taip pat yra negalimos, arba yra tiktai kiekybinė plėtotė, nekeičianti formos tipo.

1. *Nešališkasis ir tarpininkas.* Didžiai reikšmingas sociologinis faktas yra tai, kad bendras izoliuotų elementų santykis su anapus jų esančia potencija sukuria tam tikrą jų vienodumą – pradedant valstybių sąjunga, kuri sudaroma gintis nuo bendro priešo, ir baigiant nematoma

bažnyčia, kuri suvienija visus tikinčiuosius pagal jų vienodą santykį su Dievu. Šis visuomenę kuriantis trečiojo elemento tarpininkavimas veikiau nagrinėtinas paskesniame sąryšyje. Juk trečiasis elementas abiejų kitų atžvilgiu čia išlaiko tokią distanciją, kad tai yra ne tikroji sociologinė sąveika, vienodai apimanti visus tris elementus, o veikiau dviejų elementų konfigūracijos: arba dviejų bendrai veikiančiųjų santykis, arba sociologiškai tai yra toks santykis, kuris susidaro tarp jų kaip vienio ir interesų centro kaip jų priešpriešos. Tačiau čia turime reikalą su trimis taip arti vienas kito esančiais arba veikiančiais elementais, kad jie ilgam arba trumpam sudaro grupę.

Dviejų ryšio reikšmingiausiu atveju, monogaminėje santuokoje, vaikas arba vaikai kaip trečiasis elementas dažnai atlieka visumą sutelkiančią funkciją. Daugelyje pirmykščių tautų santuoka tik tada galioja kaip tikra arba ir kaip neišardoma, kai gimsta vaikas. ✧

Kitas tarpininkavimo variantas yra tada, kai trečiasis elementas reiškiasi kaip nešališkas. Šiuo atveju jis arba suvienija abu kitus susikertančius elementus, o pats siekia nusišalinti ir veikti tik tiek, kad abi nesusijusios arba susikivirčijusios šalys pačios *be*tarpiškai jungtųsi, arba reiškiasi kaip trečiųjų teismo teisėjas, kad tarsi savaime susijungtų tų šalių vienas kitam prieštaraujantys reikalavimai ir būtų pašalinta tai, kas nesuderinama. ✧

Tarpininkavimui reikalingo nešališkumo pagrindas gali būti dvejopas: trečiasis elementas yra nešališkas, jeigu jis egzistuoja greta kontrastuojančių interesų ir nuomonių, yra jų nepaveiktas, arba jeigu jis su *abiem* šalimis susijęs vienodai. Pirmasis atvejis yra paprasčiausias ir sukelia mažiausiai komplikacijų. ✧

Komplikuotesnę formą nešališkojo padėtis turi tada, kai nešališkumą lemia ne nepriklausomybė nuo abiejų

šalių vienų kitiems prieštaraujančių interesų, o vienodas dalyvavimas juose. Tuo pagrįsta tarpininko padėtis dažnai susidaro tada, kai kokia nors asmenybė vietos atžvilgiu priklauso kitam interesų ratui negu dalykiniu profesiniu atžvilgiu. Antai ankstesniais laikais vyskupai daugeliu atvejų galėjo būti tarpininkai tarp savo parapijų pasaulietinių valdovų ir popiežiaus; arba valdininkas, kuriam savi specifiniai jo apygardos interesai, gali būti tinkamiausias tarpininkas, kai kyla kolizija tarp tos apygardos ir visuotinių valstybės, kurios tarnautojas jis yra, interesų. Taigi nešališkumo, o kartu ir suinteresuotumo matą, rodantį tinkamumą būti tarpininku tarp dviejų vietos atžvilgiu skirtingų grupių, dažnai atitinka tokios asmenybės, kurios yra kilusios iš vienos lokalinės grupės, bet gyvena kitoje. Tokia tarpininko pozicija paprastai yra kebli dėl to, kad vienodą jo suinteresuotumą abiejų šalių atžvilgiu, jo vidinę pusiausvyrą sunku tiksliai nustatyti ir jis gana dažnai kelia įtarimą *abiem* šalims. Tačiau ypač sunki ir dažnai tiesiog tragiška padėtis susidaro tada, kai nėra taip aiškiai atskirtų tarpininko interesų sričių, kurios jį sieja su viena ir su kita šalimi, o *visa* jo asmenybė yra artima joms abiem; tokia situacija tampa nepaprastai kebli tada, kai konflikto objektą apskritai gana sunku tiksliai objektyvuoti ir dalykinė jo reikšmė iš esmės yra tiktai gilesnės asmeninės nesantaikos dingstis arba atsitiktinė priežastis. Tada tarpininką, kurį meilė ar pareiga, likimas ar pripratimas vidujai vienodai sieja su abiem šalimis, konfliktas gali *išsekinti* daug labiau negu tuo atveju, jeigu jis pats palaikytų kurią nors vieną šalį, juoba kad šiais jo interesų pusiausvyros atvejais joks nukrypimas į vieną pusę neleistinas, tačiau paprastai negalima surasti jokio sėkmingo tarpinio sprendimo, nes nesutarimo nepavyksta redukuoti į grynai dalykinį. Toks yra daugelio šeimyninių

konfliktų tipas. Tarpininkas, kuris yra nešališkas dėl vienodos distancijos nuo konflikto dalyvių, palyginti lengvai gali padaryti teisias abi puses, o tam tarpininkui, kuris yra vienodai artimas abiem pusėms, yra daug sunkiau, ir jis asmeniškai išgyvena kankinantį jausmo dualizmą. Todėl tada, kai tarpininkas *pasirenkamas*, esant lygioms sąlygoms paprastai pirmenybė teikiama ne tam, kuris vienodai suinteresuotas, bet tam, kuris vienodai nesuinteresuotas; pavyzdžiui, Italijos miestai viduramžiais teisėjus dažnai atsigabendavo iš kitų miestų, kad galėtų būti tikri dėl jų nešališkumo vidinių partinių kivirčų atžvilgiu.

Dabar jau pereiname prie antrosios nešališko elemento dalyvavimo sukuriamos vienijimo formos, prie trečiųjų teismo. Kol trečiasis narys veikia kaip tikras tarpininkas, konflikto užbaigimas atiduodamas išimtinai į pačių šalių rankas; tačiau pasirinkdamos trečiųjų teismo teisėją jos šį lemiamą sprendimą išleidžia iš savo rankų, savo susitaikymo valią projektuoja tarsi už savęs, ji perleidžiama teisėjo asmeniui; dėl to ji įgyja ypatingą akivaizdumą ir galią abiejų antagonistinių jėgų atžvilgiu. Savanoriškas kreipimasis į trečiųjų teismo teisėją, kuriam *a priori* paklūstama, suponuoja didesnį subjektyvų pasitikėjimą sprendimo objektyvumu, nei būdinga kitokioms sprendimo formoms. Juk net valstybiniame teisme iš pasitikėjimo teisingu sprendimu išplaukia tiktai *ieškovo* veiksmas (nes jis sau palankų sprendimą laiko teisingu), o atsakovas privalo dalyvauti procese nepriklausomai nuo to, tiki jis teisėjo nešališkumu ar ne. Tačiau trečiųjų teismas paprastai remiasi tik šiuo *abiejų* šalių tikėjimu sprendimo teisingumu. Iš principo trečiųjų teismą nuo tarpininkavimo griežtai skiria minėtas skirtumas, ir kuo oficialesnis yra sutaikinimo veiksmas, tuo labiau išsaugoma ši diferenciacija. ✧

2. *Tertius gaudens**. Trečiojo elemento nešališkumas ligšiolinėse kombinacijose tarnavo arba kenkė grupei kaip visumai. Ir tarpininkas, ir trečiųjų teismo teisėjas siekia išgelbėti grupės vienybę nuo iširimo pavojaus. Tačiau nešališkasis savo santykiškai pranašesnę padėtį gali panaudoti ir grynai egoistiniams interesams įgyvendinti: ten jis traktavo save kaip priemonę realizuoti grupių tikslams, o čia, atvirkščiai, sąveikos tarp šalių ir tarp savęs bei šalių procesą jis paverčia priemone savo tikslui pasiekti. Čia kalbama ne vien apie jau konsoliduotus darinius, kurių socialiniame gyvenime greta kitų atsiranda ir šis rezultatas, bet ir apie situacijas, kai tik mezgasi *ad hoc*** santykis tarp šalių ir nešališkojo; elementai, kurie dar nesudaro sąveikaujančios vienybės, gali įsivelti į konfliktą, ir trečiasis elementas, lig tol vienodai nesusijęs su abiem pirmaisiais, spontaniškai veikdamas gali įgyti galimybių, kurių jam kaip nešališkam elementui suteikia šis ginčas; taip gali susidaryti grynai labili sąveika, kurios gyvumas ir formų turtingumas kiekvieno elemento atžvilgiu yra visiškai neproporcingas jos egzistavimo trukmei.

Dvi *tertius gaudens* reiškinių rūšis aš čia paminiu smulkiau jų nenagrinėdamas, nes trinarių grupių sąveikai, apie kurios tipines formas mes dabar kalbame, jos nėra labai būdingos. Veikiau jas apibūdina tam tikras pasyvumas, kuriuo pasižymi arba abi konflikto šalys, arba trečiasis elementas. Trečiasis elementas pranašumą gali įgyti kaip tik dėl to, kad abu kiti elementai grasina vienas kitam šachu, ir jis tada gali susižerti sau laimėjimą, kurį priešingu atveju kuri nors viena iš tų šalių užginčytų. ✧

---

*Trečias džiaugiasi (*lot.*).

**Šiam atvejui, šiuo tikslu (*lot.*).

Esmingesnės formos čia susidaro tuo atveju, kai trečiasis elementas savo ruožtu praktiškai, paremdamas ir užtikrindamas (taigi ne tik intelektualiai bei dalykiškai, kaip trečiųjų teismo teisėjas), linksta į vienos šalies pusę, ją palaiko ir tenkina jos reikalavimus, ir iš to gauna tiesioginės ar netiesioginės naudos. Šios formos atveju galimos dvi konfigūracijos: arba dvi šalys yra viena kitai priešiškos ir todėl konkuruoja dėl trečiojo elemento palankumo, arba dvi šalys konkuruoja dėl trečiojo elemento palankumo ir todėl yra viena kitai priešiškos. ✧

3. *Divide et impera**. Šiose trijų elementų schemos kombinacijose mes turime reikalą su esamais arba kylančiais dviejų elementų kivirčais, dėl kurių pranašumą įgyja trečiasis elementas; atskirai nagrinėtinas niuansas, kurį tikrovėje ne visuomet galima atriboti nuo kitų, čia yra tai, jog trečiasis elementas tuos kivirčus pats tyčia sukuria, kad įgytų dominuojančią padėtį. Be to, reikia iškart pasakyti, kad trys, žinoma, yra tik mažiausias skaičius, nurodantis šiai formai būtinus elementus, ir todėl traktuotinas kaip paprasčiausia schema. Taigi dalykas čia tas, kad du elementai iš pradžių susivienija vienas su kitu ir padeda vienas kitam prieš trečiąjį elementą, o pastarasis prieš *jį* susijungusias jėgas sugeba nukreipti *vieną prieš kitą*; tokiu atveju jos arba išlaiko pusiausvyrą viena kitos atžvilgiu, ir tada trečiasis elementas abiejų kitų netrukdomas gali siekti savo pranašumo, arba viena kitą taip susilpnina, kad jau nepajėgia priešintis sustiprėjusiai trečiajai galiai. Aš apibūdinusiu kai kurias skalės pakopas, į kurias gali būti suskirstyti atitinkami reiškiniai. Su paprasčiausiu iš jų susiduriame ten, kur pranokstanti galia trukdo susivienyti ele-

*Skaldyk ir valdyk (*lot.*).

mentams, kurie pozityviai to dar visai nesiekia, bet galbūt *galėtų* siekti. ✧

Profilaktinis trukdymas susivienyti sustiprėja ten, kur jau tiesiogiai to siekiama. Šiai schemai priklauso – žinoma, dar ir kitų motyvų komplikuotas – reiškinys, kad darbdaviai paprastai ryžtingiausiai atsisako derybas dėl darbo užmokesčio ir kitų ginčijamų dalykų vesti su tokiais tarpininkais, kurie nepriklauso jų pačių darbininkijai. Tam jie priešinasi ne tik todėl, kad darbininkai sustiprina savo poziciją susijungdami su asmeniu, kuris neturi darbdavio baimintis arba ko nors iš jo tikėtis, – šitaip darbdaviai kliudo įvairių įmonių darbininkijai vieningais veiksmais siekti, pavyzdžiui, kad visur būtų įvestas *vienas* darbo užmokesčio tarifas. ✧

Elementų atskirtumo palaikymas jau įgyja aktyvesnę formą negu paprastas elementų suvaržymas ten, kur trečiasis elementas sukelia jų tarpusavio pavyduliavimą. Čia kalbama dar ne apie tuos atvejus, kai trečiasis elementas leidžia abiem kitiems vienam kitą taip nukamuoti, kad jų sąskaita įvestų naują dalykų tvarką; čia turimos galvoje kaip tik dažnos konservatyvios tendencijos, kai trečiasis elementas siekia išsaugoti savo jau turimas prerogatyvas skatindamas kitų dviejų narių tarpusavio pavyduliavimą ir taip visų pirma trukdydamas susidaryti arba bent jau išsiplėtoti jų koalicijai, kurios jis baiminasi. Apie ypač subtilų tokios technikos panaudojimo būdą žinios mus pasiekė iš senovės Peru. Visuotinai paplitęs inkų paprotys buvo užkariautą naują giminę padalyti į dvi daugmaž lygias dalis, kiekvienai iš jų paskirti viršininką ir net nustatyti *tarp jų abiejų nedidelį rangų skirtumą*. Tai iš tikrųjų buvo tinkamiausia priemonė sukelti šių vadų nuolatinį rungtyniavimą, dėl kurio jau buvo neįmanoma imtis kokių nors vieningų veiksmų prieš naujuosius valdovus. Ir visiškai lygi padėtis, ir

labai skirtinga padėtis greičiau įgalintų veikti išvien: pirmuoju atveju todėl, kad tada vykdant galimus veiksmus greičiau vyrautų realiai esamas vadovavimo pasidalijimas pusiau, o ne koks kitas santykis, ir todėl, kad jeigu iškiltų paklusimo klausimas, kaip tik vadovavimo paritetas labiausiai atitinka bendro veikimo sąlygas; antruoju atveju todėl, kad esant tokiai padėčiai vadovavimas nesusidurtų su kokiais nors prieštaravimais. O *nedidelis* rangų skirtumas mažiausiai gali sukurti organiškus ir sutarimo santykius vykstant vienijimuisi, kurio čia baiminamasi, nes viena pusė dėl savo turimo pliuso neabejotinai pretenduoja į besąlygišką prerogatyvą, tačiau kitos pusės minusas nėra pakankamai reikšmingas, kad ji su šia kitos pusės ambicija susitaikytų.

Kokio nors masto *nelygaus padalijimo* principas, kuriuo siekiama tokiu būdu sužadintą pavyduliavimą paversti *divide et impera* priemone, yra visuotinai mėgstama technika, nuo kurios savo ruožtu gali iš principo apsaugoti tam tikros sociologinės būsenos. ✧

Drastiškiausios *divide et impera* formos, kai sukeliama kova tarp dviejų elementų, pagrindas gali būti trečiojo elemento santykis ir su abiem pirmaisiais, ir su greta jų esančiais objektais. Su pastaruoju atveju mes susiduriame, pavyzdžiui, tada, kai vienas iš trijų kandidatų į kokią nors tarnybą abu kitus sugeba taip vieną su kitu supjudyti, kad jie savo paskalomis ir šmeižtais, kuriuos kiekvienas iš jų naudoja prieš kitą, atima vienas iš kito šansus. Visais šios rūšies atvejais trečiojo elemento sugebėjimų mastą parodo ta distancija nuo jo paties, kurią jis sugeba išlaikyti toje savo sukeltoje akcijoje. Kuo mažiau jo dalyvavimas kovoje yra matomas, kuo geriau jis moka taip įkurti ugnį, kad toliau ji dega be jo įsikišimo ir priežiūros, tuo aršesnė ir įnirtingesnė kova pati savaime vyksta tarp anų dviejų iki jų savitarpiško susi-

naikinimo ir tuo lengviau tas atlygis, dėl kurio tarp *jų* vyksta ši kova, arba ir kiti reikšmingi dalykai jam nukrinta patys tarsi iš dangaus. ✧

Dabar aš pereinu prie tokių visiškai kito tipo sociologinių formų, kurias lemia skaitinis jų elementų apibrėžtumas. Aptariant dviejų ir trijų elementų konfigūracijas buvo kalbama apie vidinį grupės gyvenimą su visais jo skirtumais, sintezėmis ir antitezėmis, kuris plėtojasi esant šiam minimaliam arba didžiausiam dalyvių skaičiui. Buvo analizuojama ne grupė kaip visuma ir jos santykis su kitomis grupėmis arba su ta didesne grupe, kurios dalis ji yra, bet imanentinis jos elementų savitarpio santykis. Tačiau jeigu dabar, atvirkščiai, mes klausiame, kokią reikšmę skaitinis apibrėžtumas turi išorės atžvilgiu, tai esminė jo funkcija yra ta, kad jis įgalina grupę padalyti į pogrupius. Teleologinė jo prasmė, kaip jau anksčiau buvo sakyta, yra galimybė geriau matyti visą grupę ir ją valdyti, dažnai ją pirmiausia suorganizuoti, tiksliau – mechanizuoti; grynai formaliu požiūriu, tai suteikia galimybę išsaugoti visumos padalinių formą, pobūdį ir sandarą nepriklausomai nuo kiekybinio visumos išsiplėtojimo: sudedamosios dalys, su kuriomis valdymas turi reikalą, kokybiškai sociologiškai visada išlieka vienodos, ir visumos didėjimas keičia tik jų daugiklį. Tuo paaiškinama, pavyzdžiui, didžiulė skaitinio kariuomenės padalijimo nauda; jos didinimas techniškai yra palyginti nesudėtingas, nes skaitiniu, taigi ir organizaciniu požiūriu jis vyksta kaip nuolatinis jau suformuotų kadrų pakartojimas. Šis pranašumas, aišku, susijęs su skaitiniu apibrėžtumu apskritai, tačiau ne su konkrečiai apibrėžtais skaičiais. Ir vis dėlto čia jau anksčiau minėta skaičių grupė – dešimtis ir jos derivatai – socialiniam padalijimui istoriniu požiūriu yra ypač svarbi. Šį dešimties narių vienijimąsi solidariam darbui ir atsakomybei, kurį

aptinkame daugelyje ankstesniųjų kultūrų, neabejotinai lėmė pirštų skaičius. Stokojant aritmetinių įgūdžių, pirštai buvo pirmasis orientavimosi principas, leidęs apibrėžti pavienių daiktų daugiskaitą, padaryti akivaizdžias jos dalis ir sudėtį. ✧

Šimtinė, kuri yra kilusi iš to principo, pirmiausia ir iš esmės taip pat yra padalijimo priemonė, ir net istoriškai svarbiausia priemonė. Aš jau minėjau, kad ji tapo tiesiog padalijimo apskritai sąvokiniu atitikmeniu, todėl pats jos pavadinimas išlieka net ir tais atvejais, kai joje yra daug mažiau arba daug daugiau narių negu šimtas. Šimtinė kartu iškyla – ir galbūt aiškiausiai tai atskleidė tas vaidmuo, kurį ji vaidino anglosaksiškosios Anglijos valdyme – kaip dalinės grupės apskritai, kurios vidinės prasmės nepakeičia jos išorinis nepilnumas, idėja. ✧ Ypač adekvatus santykis su mūsų intelekto kategorijomis, lengvas šimto skaičiaus apžvelgiamumas, dėl kurio jis yra tinkamas būti padalijimo principu, čia atsiskleidžia kaip atspindys *objektyvaus* grupės savitumo, kurį šimtinė įgyja kaip tik dėl šio skaitinio apibrėžtumo.

Šis ką tik pateiktas apibūdinimas visiškai skiriasi nuo to atvejo, kurį mes lig šiol nagrinėjome. Dviejų ir trijų elementų kombinacijose skaičius apibrėžė vidinį grupės gyvenimą, tačiau ne kaip kiekybė; grupėje visi tie reiškiniai atsiskleidė ne todėl, kad ji kaip visuma buvo tokio dydžio, bet buvo kalbama apie kiekvieno atskiro elemento apibrėžtumą, kylantį iš jo sąveikos su kitu arba dviem kitais elementais. Visiškai kitaip yra su visais pirštų skaičiaus derivatais: čia, trumpai kalbant, sintezės, kuria siekiama, kad grupę būtų patogiau apžvelgti, organizuoti, valdyti, pagrindas iš tikrųjų glūdi ne pačioje grupėje, o subjekte, kuris su ja teoriškai ar praktiškai turi reikalą. Galiausiai trečioji narių skaičiaus reikšmė susijusi su tuo, kad grupė objektyviai ir kaip visuma – taigi ne-

skiriant elementų individualių pozicijų – kai kurias savybes atskleidžia tuo atveju, jei nepasiekia apibrėžtos apimties arba ją viršija. Bendriausia prasme tai jau buvo anksčiau aptarta skiriant didelę ir mažą grupę; tačiau dabar kyla klausimas, ar charakteringi visos grupės bruožai neišplaukia iš *apibrėžto* narių skaičiaus, – ir čia, savaime suprantama, individų sąveikos yra realus ir lemiamas procesas; skirtumas tik tas, kad dabar klausimo objektas yra ne tų sąveikų detalės, o tik jų sujungimas į visumos vaizdą. Faktai, nurodantys šią grupių kiekybės reikšmę, visi kartu priklauso vienam vieninteliam tipui: tai įstatymų direktyvos dėl susivienijimų, kurie kaip tokie pretenduoja į tam tikras funkcijas arba teises, privalo prisiimti atitinkamus įsipareigojimus, minimalaus arba maksimalaus narių skaičiaus. ✧

Reziumuodami galime teigti: jeigu įstatymas nustato minimalų skaičių, veikia pasitikėjimas daugybe ir nepasitikėjimas izoliuotomis individualiomis energijomis, o jeigu nustatomas maksimalus skaičius, atvirkščiai, veikia nepasitikėjimas daugybe, kuris nėra nukreiptas prieš atskiras sudedamąsias jos dalis.

Nesvarbu, ar įstatymų leidėjai mėgintų nustatyti draudžiamąjį maksimumą, ar leidžiamąjį minimumą, jie neabejotų, kad tuos rezultatus, kurių jie vengia arba pageidauja, tiktai gana neapibrėžtai ir gana apytikriai galima susieti su tvirtai nustatytais dydžiais; savivalė nustatant tokius dydžius yra neišvengiama ir pateisinama kaip ir, pavyzdžiui, tada, kai apibrėžiamas amžius, kurio sulaukęs žmogus įgyja pilnametystės teises ir pareigas. Žinoma, vidinį pasirengimą joms kai kurie žmonės įgyja anksčiau, kai kurie – vėliau ir *nė vienas* – tiksliai įstatymo nustatytą minutę; tačiau praktika tvirtą matą, kuris jai reikalingas, gali įgyti tik savaime tolydžią seką teisės tikslams viename taške padalydama į dvi

atkarpas, kurių visiškai skirtingo traktavimo neįmanoma tiksliai pagrįsti kokiomis nors objektyviomis jų savybėmis. Todėl nepaprastai iškalbinga yra ta aplinkybė, kad visos apibrėžtys, kurių pavyzdžiai anksčiau buvo pateikti, visiškai nėra pagrįstos žmonių, kuriems taikoma taisyklė, ypatinga kokybe, nors ta kokybė vis dėlto apibrėžia kiekvieną atskirą atvejį. Tačiau ta kokybė nėra apčiuopiama ir todėl lieka tik skaičius. Esminga tai, jog visur vyraujantis gilus jausmas konstatuoja, kad skaičius būtų lemiamas dalykas net ir tuo atveju, jei individualių skirtumų poveikis išliktų, ir kad kaip tik todėl šis poveikis tikrai glūdi galutiniame visuminiame reiškinyje.

Trečias skyrius
Pajungimas ir pavaldumas

✧ Valdžios troškimas, net ir jo sublimuota forma, kai jo praktinė prasmė yra ne kito išnaudojimas, o tiktai šio išnaudojimo galimybės suvokimas, jokiu būdu nėra kraštutinis egoistinis beatodairiškumas. Juk valdžios troškimas, kadangi jis siekia palaužti *vidinį* pajungtojo pasipriešinimą, o egoizmas paprastai apsiriboja vien pergale prieš *išorinį* jo priešinimąsi, kito atžvilgiu visuomet dar turi tam tikrą interesą, taigi tas kitas jam turi vertę. Ir tik tada, kai egoizmas jau yra ne valdžios troškimas, bet kito atžvilgiu yra absoliučiai indiferentiškas ir traktuoja jį vien kaip su juo nesusijusių tikslų įrankį, – tik tada išnyksta paskutinis socialaus (*vergesellschaftenden*) veikimo vieno dėl kito šešėlis. ✧

Bet kokio spontaniškumo pašalinimas iš pajungimo santykių tikrovėje yra daug retesnis dalykas, negu būtų galima spręsti iš populiarių pasakymų, kuriuose vartojamos tokios paplitusios sąvokos kaip „prievarta“, „pasirinkimo

nebuvimas", „besąlygiška būtinybė" ir pan. Net ir slogiausiuose ir nuožmiausiuose pavergimo santykiuose visuomet dar esama nemažai asmeninės laisvės. Tiktai mes jos nesuvokiame, nes jos patvirtinimas tokiais atvejais reikalauja aukų, kurias mes laikome neįmanomomis. „Besąlygiška" prievarta, kurią prieš mus naudoja nuožmiausias tironas, iš tikrųjų visada yra visiškai sąlygiška, sąlygiška būtent todėl, kad mes norime išvengti gresiančių bausmių arba kitokių nepaklusnumo padarinių. Tiksliau kalbant, pajungimo ir pavaldumo santykis panaikina pajungtųjų laisvę tik tiesioginio fizinio smurto atveju; kitais atvejais mes paprastai tiktai nesame linkę mokėti tos kainos, kurios reikalauja laisvės realizavimas, ir išorinių sąlygų, kuriomis laisvė tikrai įgyvendinama, ratas gali vis labiau siaurėti, tačiau, išskyrus tą kraštutinį fizinės prievartos atvejį, jis niekada visiškai neišnyksta. Mes čia kalbame ne apie moralinį šio traktavimo aspektą, bet apie sociologinį: kad sąveikos, t. y. savitarpiškai apibrėžto ir tik iš asmenybių kylančio veiksmo, esama ir tokiais pajungimo ir pavaldumo atvejais ir kad dėl to tokie santykiai dar įgyja tam tikrą *visuomeninę* formą – to jau nėra įprastinėje „prievartos" sampratoje, kur viena šalis atima iš kitos bet kokį spontaniškumą, taigi tokį „veikimą", kurio vienas aspektas būtų sąveika.

Turint galvoje didžiulį pajungimo ir pavaldumo santykių vaidmenį, analizuojant visuomeninę būtį yra nepaprastai svarbu paaiškinti tokį pajungto subjekto spontaniškumą ir aktyvumą nutraukus nuo jų įvairių paviršutiniškų vaizdinių maskuotę. Pavyzdžiui, tai, kas paprastai vadinama „autoritetu", didesniu mastu, negu paprastai pripažįstama, remiasi autoritetui pajungtojo laisve, tas „autoritetas", nors ir atrodo esąs „slegiantis", nėra pagrįstas vien prievarta ir grynu privalėjimu paklusti. Savitas „autoriteto" reiškinys, kuris socialiniam gyvenimui

yra svarbus įvairiu mastu – kaip šalutinis dalykas ir kaip perdėtai sureikšmintas, kaip ūminis ir kaip nuolatinis, – atrodo, gali būti dvejopas. Kokia nors asmenybė, pranašesnė savo reikšmingumu ir jėga, sužadina artimesnės ar net tolimesnės aplinkos tikėjimą ja ir įgyja pasitikėjimą, jos nuomonės turi svorį, taigi ji pasidaro tarsi objektyvi instancija: asmenybė įgyja prerogatyvą, o jos sprendimai – aksiominį patikimumą, ir tai bent kaip dalinis štrichas iškyla virš subjektyvios asmenybės visuomet kintamos, reliatyvios, kritikos sulaukiančios vertės. Kai žmogus daro įtaką kaip „autoritetas“, jo reikšmės kiekybė virsta nauja kokybe, savo aplinkai jis tampa tarsi agregatine objektyvumo būsena. Tokį patį rezultatą galima pasiekti ir priešinga kryptimi: kokia nors antindividuali galia, valstybė, bažnyčia, mokykla, šeimos arba kariuomenės organizacija suteikia atskirai asmenybei pagarbą, rangą, galutinės instancijos sprendimo galią, kuri iš pačios šios asmenybės niekada nekiltų. „Autoritetas“, kurio esmė yra ta, kad žmogaus sprendimams būdingas toks pat tikrumas ir įsakmumas, kurie logiškai pritiktų tik antasmeninei dalykinei aksiomai arba dedukcijai, čia asmeniui tarsi nusileidžia iš aukščiau, o pirmuoju atveju jis kyla iš asmenybės ypatybių, tarsi *generatio aequivoca**. ✧

Nuo autoriteto reikia skirti tą superioriteto niuansą, kuris apibūdinamas kaip prestižas. Pastarasis stokoja antsubjektyvios reikšmės, asmenybės tapatumo objektyviai jėgai arba normai, vadiškumą (*Führertum*) čia lemia visiškai individuali jėga; ji ne tik suvokiama kaip tokia – kitaip negu vidutinis vado tipas, kuris visuomet yra tam tikras asmeninių ir prijungtų dalykinių momentų mišinys, prestižas kyla kaip tik iš gryno asmenybiškumo,

*Gyvybės atsiradimas iš negyvos medžiagos (*lot.*).

kaip autoritetas kyla iš normų ir galių objektyvumo. Nors kaip tik šio superioriteto – labiau negu autoriteto, kurio aukštesnis, bet šaltesnis norminis pobūdis suteikia daugiau kritinės erdvės net ir paklusniesiems – esmė yra „patraukimas“, besąlygiškas sekimas paskui pavienius asmenis ir mases, vis dėlto jis reiškiasi kaip savanoriškesnė pagarba pranašesniesiems. Galbūt faktiškai autoriteto pripažinimas slepia gilesnę subjekto laisvę negu susižavėjimas kunigaikščio ar kunigo, karo ar dvasinio vado prestižu; tačiau vadovaujamųjų *jausmo* situacija yra kitokia: autoritetui mes dažnai negalime pasipriešinti, bet polėkyje, su kuriuo pasiduodame prestižui, visuomet glūdi spontaniškumo suvokimas; kadangi atsidavimas čia susijęs su tuo, kas visiškai asmenybiška, jis ir atrodo išplaukiąs tik iš asmenybinio pagrindo, pasižyminčio neatimama laisve. ✧

Pajungimo būdai pirmiausia gali būti skirstomi grynai išoriniu, bet aiškinimui patogiu būdu, pritaikant jiems trinarę schemą; viršesnis gali būti koks nors atskiras asmuo, kokia nors grupė, kokia nors objektyvi – ar socialinė, ar ideali – galia. Aš čia aptariu tik kai kurias sociologines šių galimybių reikšmes.

Kokios nors grupės pajungimo *vienam* asmeniui padarinys pirmiausia yra labai aiškus grupės suvienijimas, beveik atitinkantis abi būdingas šio pajungimo formas: pirma, kai grupė su savo viršūne sudaro tikrą vidinę vienybę, kai dominuojantysis grupės jėgas pratęsia ir sutelkia savyje ir todėl dominavimas iš tikrųjų reiškia vien tai, kad grupės valia įgyja vieningą išraišką arba kūną; tačiau ir, antra, kai grupė jaučiasi esanti opozicijoje savo viršūnės atžvilgiu ir priešindamasi jai susijungia į grupuotę. ✧

Suvienijimas visus bendrai pajungiant gali turėti dvi skirtingas formas, jis gali vykti arba kaip sulyginimas,

arba kaip gradacija. Jeigu koks nors skaičius žmonių yra vienodai pajungti vienam asmeniui, tai jie šiuo atžvilgiu yra lygūs. Despotizmo ir sulyginimo koreliacija žinoma jau seniai. Ji reiškiasi ne tik tuo, kad despotas pats savaime siekia sulyginti pajungtuosius, – apie tai irgi reikia kalbėti, – bet ir priešinga kryptimi: ryžtingas sulyginimas savo ruožtu lengvai atveda prie despotinių formų. ✧

Masių kaip tokių sulyginimas, kuris realizuojamas išskiriant ir sujungiant masę sudarančių individų viešpatavimui paklūstančius elementus, viešpatavimo sociologijai (*Soziologie der Herrschaft*) turi didžiulę reikšmę. Iš to aiškėja (be to, kas jau buvo sakyta), kad dažnai yra lengviau viešpatauti didesnėje grupėje negu mažesnėje, ypač jeigu turime reikalą su ryškiai diferencijuotais individais, iš kurių kiekvienas prisidėjęs vis labiau apriboja visiems bendrą sritį: kur yra tokių asmenybių, didelio žmonių skaičiaus sulyginimo lygmuo *ceteris paribus* yra žemiau negu mažo skaičiaus atveju ir todėl galimybė viešpatauti pirmiesiems yra didesnė. ✧

Greta šio vienvaldžio viešpatavimo (*Einherrschaft*) tipo, kurio koreliatas yra principinis pajungtųjų sulyginimas, yra antrasis tipas, kur grupė įgyja piramidės formą. Pajungtieji valdovo atžvilgiu yra suskirstyti į laipsniškas galios pakopas; vis mažesnės apimties, bet vis reikšmingesni sluoksniai kyla nuo žemiausių masių į viršūnę. Tokia grupės forma gali atsirasti dvejopu būdu. Ji gali kilti iš atskiro asmens autokratinės galios pilnatvės. Šis asmuo, išlaikydamas savo galios formą bei titulą, atiduoda jos turinį – jis leidžia tam turiniui slysti žemyn, ir, žinoma, arčiausiai jo esantiems sluoksniams jo tenka daugiau negu toliau esantiems. Kadangi šitaip galia prasisunkia laipsniškai, tai, jeigu į šį procesą neįsikiša kokie nors kiti jį deformuojantys įvykiai ir sąlygos,

turi susidaryti pajungimo ir pavaldumo tolydumas ir gradacija. Tai aiškiai yra tas būdas, kurį dažnai sukuria socialinės formos Rytų valstybėse: aukščiausiųjų pakopų valdžia nubyra žemyn – ar dėl to, jog ji vidujai yra netvirta ir negali išlaikyti anksčiau pabrėžtos proporcijos tarp pavergtumo ir individualios laisvės, ar dėl to, jog asmenybės yra pernelyg nerangios ir per menkai išmano viešpatavimo techniką, kad išsaugotų savo valdžią. Visai kitokį pobūdį visuomenės piramidės forma įgyja tada, kai ją lemia valdančiojo *sumanymas*, taigi kai ji reiškia ne jo valdžios susilpnėjimą, o jos plėtojimą ir konsolidavimą. Todėl čia ne tam tikras viešpatavimo galios kiekis atitenka apatiniams sluoksniams, bet tik tie sluoksniai *tarp savęs* organizuojami pagal galios ir padėties laipsnius. ✧

Kitas būdas, kuriuo sukuriama galios skalė iki pat aukščiausios viršūnės, remiasi priešingu vyksmu. Kai kurie iš pradžioje lygių socialinių elementų pamažu įgyja didesnę reikšmę, iš jų komplekso savo ruožtu vėl išsiskiria atskiri ypač galingi individai, kol ši raida pakyla iki vienos ar keleto viršūnių. Pajungimo ir pavaldumo piramidė čia statoma iš apačios į viršų. Šiam procesui iliustruoti nereikia kokių nors pavyzdžių, nes jis, kad ir labai skirtingais ritmais, vyksta visur; gryniausią pavidalą jis, matyt, įgyja ekonominėje ir politinėje srityje, bet aiškiai matomas ir intelektualinio ugdymo sistemoje, mokyklinėse klasėse, gyvenimo lygio evoliucijoje, estetinėje sferoje, pirminiame karinės organizacijos formavimesi.

Abiejų būdų, kuriais susiformuoja pakopų formą turintis grupių dominavimas ir pavaldumas, klasikinis pavyzdys yra viduramžių feodalinė valstybė. Kol visateisis – graikų, romėnų, senovės germanų – pilietis buvo visiškai nepavaldus atskiriems asmenims, jis buvo, vie-

na vertus, visiškai lygus tokiems pat kaip jis, o antra vertus, griežtai atskirtas nuo žemesniųjų. Ši būdinga socialinė forma, perėjusi visas istorines tarpines grandis, feodalizme irgi įgijo savitą atitikmenį, kuris prarają tarp laisvės ir nelaisvės užpildė luomų gradacija; „tarnyba“, *servitium*, visus valstybės narius susiejo savitarpyje ir su karaliumi. Pastarasis savo valdomą žemę perleido kaip lenus, o stambieji jo valdiniai savo ruožtu perleido ją savo vasalams; taip susidarė pakopinė padėties, valdymo, prievolių struktūra. Tačiau tokį pat rezultatą visuomeninis procesas davė ir vykdamas priešinga kryptimi. Viduriniai sluoksniai susidarė ne tik dėl žemės valdymo perdavimo iš viršaus, bet ir dėl akumuliacijos iš apačios, kai pradžioje laisvi smulkieji žemės savininkai atidavė savo žemę galingesniems ponams, kad gautų ją iš jų atgal kaip lenus. Tokie galingesnieji žemvaldžiai, kaupdami vis didesnę galią, kurios augimo negalėjo sukliudyti nusilpusi karalystė, viršūnėse įgijo karališką valdžią. Tokia piramidės forma kiekvienam jos elementui, nuo žemiausiųjų iki aukščiausiųjų, suteikia dvejopą padėtį: kiekvienas yra pajungiantysis ir kiekvienas yra pajungtasis, jis yra priklausomas nuo aukštesniųjų ir kartu nepriklausomas, nes kiti yra priklausomi nuo jo. Galbūt šis sociologinis dvejopas reikšmingumas ir lėmė feodalizmo, kurio dvilypę genezę – perdavimą iš viršaus ir akumuliaciją iš apačios – jis ypač stipriai akcentuoja, padarinių priešingumą. Nelygu kokį tarpinių instancijų aspektą – nepriklausomumo ar priklausomumo – iškėlė sąmonė ir praktika, feodalizmas Vokietijoje galėjo susilpninti aukščiausiojo valdovo valdžią, o Anglijoje suteikti karūnai visur stipriai veikiančios valdžios formą. ✧

Turint galvoje tas visuomenines struktūras, kurias apibūdina kokios nors *daugumos*, kokios nors socialinės vi-

sumos dominavimas individų arba kitų visumų atžvilgiu, pirmiausia krinta į akis tai, kad poveikis pajungtiesiems būna labai nevienodas. Daugiausia, ko norėjo Spartos ir Tesalijos vergai, – tai būti valstybės, o ne atskirų asmenų vergais. Prūsijoje iki valstiečių lažininkų išlaisvinimo valstybiniams domenams priklausiusių valstiečių padėtis buvo žymiai geresnė negu privačių valstiečių. ✧

Principinis šio daugumos viešpatavimo pajungtųjų atžvilgiu skirtingo poveikio pagrindas yra pirmiausia tokiam viešpatavimui būdingas *objektyvumas*, pašalinimas bet kokių jausmų, įsitikinimų, akstinų, kurie veiksmingi tik tada, kai subjektas veikia individualiai, bet ne tada, kai jis veikia kolektyviai. Priklausomai nuo to, kas susiklosčius esamam santykiui ir atskiram jo turiniui daro pajungtojo padėčiai palankų arba nepalankų poveikį – objektyvumas ar individualus subjektyvumas, ir susidaro tie skirtumai. Jei pajungtojo situacija yra tokia, kad jam reikia viršesniojo atlaidumo, nesavanaudiškumo, malonės, jam blogai seksis objektyviai viešpataujant kokiai nors daugumai; o esant tokiems santykiams, kai jo padėtį tiesiogiai palankiai lemia tik teisėtumas, nešališkumas, dalykiškumas, jam kaip tik toks viešpatavimas turi būti labiau geidžiamas. Todėl reikšminga tai, kad valstybė, kuri pagal įstatymus baudžia nusikaltėlį, negali jam bausmės dovanoti, ir net respublikoje malonės teikimo teisė paprastai rezervuojama atskiriems asmenims. Veiksmingiausiai tai reiškiasi materialiuose bendruosiuose interesuose, kurie tiesiogiai pavaldūs objektyviam principui: siekti kiek galima didesnės naudos ir patirti kiek galima mažesnių nuostolių. Tam tikras žiaurumas, kuris čia praktikuojamas individų atžvilgiu, yra anaiptol ne pasitaikantis atšiaurumas ir beatodairiškumas, o tik visiškai nuoseklus dalykiškumas – lygiai kaip tikro piniguočiaus, kuris laikosi tokio paties požiūrio, brutalumas jam pačiam visai neatrodo

esąs dorovinė kaltė, nes jis suvokia jį kaip grynai logišką, iš dalykinių situacijos padarinių išplaukiantį elgesį. ✧

Šio pavaldumo kokiai nors daugumai atveju atskiri tos daugumos elementai vienas kitą koordinuoja arba bent jau čia nagrinėjamu požiūriu jie veikia taip, tarsi būtų koordinuoti. Čia susidaro nauji reiškiniai, kai tik dominuojanti dauguma pasirodo esanti ne iš vienodų elementų susidedantis vienis; dominuojantieji tada arba gali būti priešingi vienas kitam, arba jie gali sudaryti seką, kurioje dominuojantysis savo ruožtu yra pavaldus viršesniam už jį. Aš pirmiausia nagrinėju pirmąjį dominavimo atvejį, kurio būdai gali atskleisti įvairius jo padarinius pajungtiesiems.



Specifinė pajungimo daugumai forma yra balsuojant priimamo daugumos sprendimo galiojimo mažumai principas. Tačiau jis reikšmingas ne tik pajungimo ir pavaldumo sociologijai, bet yra įsišaknijęs ir išsišakojęs daug tolesniuose visuomenės formavimosi interesuose, todėl atrodo tikslinga aptarti jį atskirame ekskurse.

Ekskursas apie balsų persvarą

✧ *Visa nepaliaujama visuomeninių formų evoliucija galiausiai visais atžvilgiais yra tik nuolatos atsinaujinantis mėginimas sutaikyti vidujai orientuotą individo vienybę ir visybę su jo socialiniu vaidmeniu kaip tam tikra jo dalimi, išgelbėti visuomenės vienybę ir visybę nuo suirimo, kurio grėsmę kelia jos dalių savarankiškumas. Kadangi bet koks konfliktas tarp visumos narių jos išlikimą padaro abejotiną, tai balsavimo, kurio rezultatą sutinka pripažinti ir mažuma, prasmė yra ta, kad visumos vienybė bet kokiomis aplinkybėmis turi įveikti įsitikinimų ir*

interesų antagonizmą. Nepaisant viso tariamo jo paprastumo, jis yra viena iš genialiausių priemonių, padedančių įveikti individų priešingumą ir ginčus ir sukurti galutinę jų vienybę.

Tačiau ši ir disidentinius elementus apimanti forma, kai kiekvienas dalyvaujantis balsavime praktiškai pripažįsta jo rezultatą, jeigu tik tas rezultatas apskritai neišstumia jo iš bendro reikalo, – ši forma anaiptol ne visada buvo tokia savaime suprantama, kokia ji mums yra šiandien. Iš dalies dėl tam tikro dvasinio nelankstumo, kuris nesugeba sukurti socialinės vienybės iš disidentinių elementų, iš dalies dėl stipraus individualybės jausmo, kuris nenori susitaikyti su jokiu sprendimu, jeigu tik nevisiškai su juo sutinka, daugelyje bendruomenių balsų daugumos principas buvo neįmanomas, o kiekvienam sprendimui buvo reikalaujama vienbalsio pritarimo. Vokiečių valstiečių bendruomenės sprendimai privalėjo būti vienbalsiai; tai, kas nebuvo priimama vienbalsiai, negaliojo. Iki pat vėlyvųjų viduramžių anglų kilmingasis, kuris nesutiko su kokiu nors mokesčiu arba nedalyvavo jį įvedant, dažnai atsisakydavo jį mokėti. Ten, kur karaliui arba vadui išrinkti reikalingas vienbalsis sutikimas, toks individualybės jausmas yra veiksmingas; iš to, kuris pats vadovo neišsirinko, negalima laukti arba reikalauti, kad jis jo klausytų. Irokėzų giminės taryboje, taip pat Lenkijos seime negaliojo joks nutarimas, kuriam nepritarė bent vienas balsas. Tačiau toks vienbalsiškumo reikalavimas logiškai neišplaukia iš motyvo, kad būtų prieštaringa dalyvauti kokiame nors bendrame veiksme, jeigu tu kaip individas su juo nesutinki; juk jeigu koks nors siūlymas, kai trūksta visiškos balsavimo vienybės, laikomas nepriimtu, tai nors tuo ir užkertamas kelias prievartai mažumos atžvilgiu, bet tai jau yra prievarta daugumos atžvilgiu.

Juk ir kokio nors potvarkio, su kuriuo sutinka dauguma, nepriėmimas paprastai yra visiškai pozityvus dalykas, galintis turėti gana apčiuopiamų padarinių, ir kaip tik tai mažuma, kai būtinai galioja vienbalsiškumo principas, primeta daugumai. ✧

O ten, kur galioja daugumos sprendimai, jų privalomumas mažumai gali būti pagrįstas dviem motyvais, kurių skyrimas sociologijai turi nepaprastai didelę reikšmę. Mažumos paklusimą pirmiausia gali lemti tas faktas, kad dauguma yra stipresnė negu mažuma. Nors (arba veikiau – kadangi) pavieniai asmenys balsuojant yra vienas kitam lygūs, dauguma – nesvarbu, ar ji būtų susidariusi dėl pradinio balsavimo, ar dėl atstovaujamos aplinkos – turi fizinę jėgą, galinčią mažumą priversti. Paties balsavimo tikslas čia yra neleisti prieiti prie tokio tiesioginio jėgų išbandymo, bet skaičiuojant balsus nustatyti galimą jo rezultatą, kad mažuma įsitikintų realaus pasipriešinimo netikslingumu. Taigi grupėje viena prieš kitą yra dvi šalys kaip dvi grupės, ir lemiamas dalykas yra balsavimo reprezentuojami jų galios santykiai. Balsavimas čia vaidina tokį patį metodinį vaidmenį kaip ir diplomatinės bei kitokios derybos, vykstančios tarp šalių, kurios nori išvengti kovos kaip ultima ratio*. *Galiausiai ir čia, nors ir esama kai kurių išimčių, kiekvienas atskiras žmogus nusileidžia tik tada, jeigu priešininkas gali jam aiškiai parodyti, kad kraštutinis atvejis padarytų jam bent jau ne mažesnių nuostolių. Balsavimas, kaip ir derybos, yra realių jėgų projekcija ir jų pasvėrimas dvasinėje plotmėje, konkrečios kovos ir prievartos baigties anticipacija abstrakčiame simbolyje.* ✧ *Kai daugumos ir mažumos nuomonių skir-*

*Paskutinė priemonė, paskutinis argumentas (*lot.*).

tumai išplaukdavo iš kokio nors tikro interesų skirtumo, *bet kokia balsų daugumos sąlygojama prievarta neišvengiamai sukeldavo dalyvių skilimą. Taigi tai reiškia, kad balsavimas prasmę turi tik tada, kai gali būti pasiekta interesų vienybė. O jeigu skirtingų krypčių siekiai tokį centralizavimą padaro neįmanomą, tai sprendimo patikėjimas daugumai tampa prieštaringas, nes vieningos valios, kurią dauguma, tiesa, gali pripažinti geriau negu mažuma, faktiškai nėra. Čia esama tariamo prieštaravimo, tačiau jis išryškina santykio pagrindą: ten, kur egzistuoja arba tariama esant antindividuali vienybė, sprendimą galima priimti balsuojant, o ten, kur tokios vienybės nėra, reikalingas vienbalsiškumas, kuris tą principinę vienybę konkrečiais atvejais pakeičia faktine lygybe.* ✧

Visi šie keblumai, su kuriais iš įvairių pusių susiduria ir vienbalsiškumo reikalavimas, ir mažumos paklusimas, yra tiktai bendros situacijos fundamentalios problematikos išraiška: kaip vieningas valios aktas gali būti ekstrahuotas iš kokios nors visumos, kuri susideda iš skirtingai orientuotų individų? Jo nustatymas negali būti sklandus, kaip iš juodų ir baltų elementų negalėtume sukurti darinio, jeigu būtų keliama sąlyga, kad tas darinys kaip visuma turi būti juodas arba baltas. Net ir tuo lengviausiu neatsižvelgiant į individus suponuotos grupės vienybės atveju, kai balsų skaičiavimas tėra priemonė atskleisti tendencijoms, – net ir tuo atveju lieka atviras klausimas, ar dalykiškai būtinas sprendimas sutampa su tuo, kuris išplaukia iš balsų skaičiavimo; tačiau net ir tarus, kad mažumos elementai iš tikrųjų kitokios nuomonės laikosi ne kaip vieningos grupės elementai, o tik kaip individai, jie vis dėlto egzistuoja *kaip individai, jie, šiaip ar taip, vis dėlto priklauso grupei platesne prasme ir nėra iš visumos visiškai ištrinti. Vienaip ar kitaip jie ir*

kaip individai su savo skirtinga pozicija įeina į grupės visumą. Nors žmogaus kaip socialinės būtybės skyrimas nuo jo kaip individo ir yra reikalinga bei naudinga fikcija, tačiau ji anaiptol neatspindi visos tikrovės ir jos reikalavimų. ✧

Dabar aš galiausiai pereinu prie trečiojo tipo formos, kai pavaldumas yra susijęs ne su kokiu nors atskiru asmeniu ir ne su dauguma, o tik su kokiu nors beasmeniu, objektyviu principu. Kadangi čia tikrosios sąveikos, bent jau betarpiškos, negali būti, tai atrodo, kad ši pavaldumo forma turi pašalinti laisvės elementą. Tas, kuris yra pajungtas objektyviam įstatymui, jaučiasi esąs jo apibrėžtas, o pats jis to įstatymo niekaip neapibrėžia, jis neturi jokios galimybės reaguoti į įstatymą jį patį atitinkančiu būdu, kaip pats varganiausias vergas vis dar tam tikru mastu gali reaguoti į savo poną. Juk jeigu kas įstatymui nors kiek nepaklūsta, jis apskritai nėra jam *realiai* pavaldus, o jeigu jis įstatymą pakeičia, tai jau yra visiškai nepavaldus senajam įstatymui, o naujajam pavaldus vėl anuo visiškai nelaisvu būdu. Vis dėlto moderniam, objektyviam žmogui, kuris skiria vieną nuo kitos spontaniško veiklumo ir paklusimo sritis, pavaldumas įstatymui, kuris yra beasmenė, poveikiui nepasiduodanti galia, yra vertingesnė būsena. Tačiau kitaip yra tada, kai asmenybė savigarbos jausmą gali išsaugoti tik pasiduodama visiškam spontaniškumui, kuris net ir pavaldumo atveju visuomet yra susijęs su vieno asmens atsaku į kito asmens veiksmus. ✧

Tiesioginiam sociologijos interesui pavaldumas kokiam nors objektyviam principui yra svarbus dviem esminiais atvejais. Vienas iš jų – kai idealų dominuojantį principą galima paaiškinti kaip psichologinį kokios nors realios socialinės galios kondensatą, antrasis – kai tarp

tų žmonių, kurie visi kartu yra pavaldūs tam principui, susidaro specifiniai ir charakteringi ryšiai. ✧

✧ Arba visuomenė ir individas yra tarsi dvi viena prieš kitą nukreiptos galios ir pastarojo pavaldumas kyla iš pirmosios kaip iš neišsenkamo šaltinio sruvenančios, nuolatos atsinaujinančios energijos; arba ši energija individo sieloje virsta psichologiniu impulsu ir tas individas, jausdamasis kaip socialinė būtybė, savo prieš savo paties „egoistinę" dalį nukreiptą impulsą įveikia ir nuslopina; arba privalėjimą, kuris žmogui primetamas kaip būčiai prilygstantis objektyvus faktiškumas, užpildo tik visuomeninių gyvenimo sąlygų turinys, – tai yra tipai, kurie pirmiausia nusako atskiro žmogaus pavaldumo savo grupei būdus. Trys istorinį gyvenimą užpildančios potencijos – visuomenė, individai, objektyvumas – čia eilės tvarka tampa norminančiomis instancijomis, tačiau taip, kad kiekviena iš jų suima į save socialinį turinį, žmogaus pajungimo visuomenei mastą, kiekviena iš jų savitu būdu formuoja ir nusako visuomenės galią, valią ir būtinumą. ✧

Greta šio pajungimo ir pavaldumo reiškinių skersinio pjūvio, kuris juos susistemina klausimo, ar viešpatauja vienas asmuo, ar daugelis jų, ar tai yra asmenys, ar objektyvūs dariniai, požiūriu, galima padaryti kitą pjūvį, kuris sociologiniu požiūriu išryškina viešpatavimo *mastą*, ypač jo koreliacijos su laisve atžvilgiu, ir jo sąlygas. Šia linkme orientuoti tolesni tyrimai.

Jeigu kokioje nors grupėje esama įvairių ir stiprių pajungimų bei pavaldumų, – ar tai būtų vieninga hierarchinė struktūra, ar kokia nors šalia vienas kito egzistuojančių viešpatavimo santykių įvairovė, – grupė kaip bendrą savo pobūdį iš esmės perims pavaldumą, ir tai ypač aiškiai iškyla biurokratiškai valdomose valstybėse.

Juk sluoksniai plečiasi žemyn greita progresija. Taigi jeigu pajungimas ir pavaldumas apskritai yra svarbiausi formaliai sociologinei sąmonei, kiekybinę persvarą turinti šios koreliacijos pusė, pavaldumas, nuspalvins visumos vaizdą. Tačiau kaip ypatinga kombinacija gali atsirasti ir kokios nors grupės visuotinės viršenybės įspūdis ir jausmas. Ispanų išdidumą ir panieką darbui lėmė tai, kad jie ilgą laiką darbams atlikti turėjo nukariautus maurus; tačiau kai vėliau jie maurus ir žydus išnaikino arba išvarė, jie, aišku, ir toliau išsaugojo pajungiančiųjų pretenzijas, bet jau nebebuvo jokių pajungtųjų, kurie būtų anų koreliatas. Apie ispanus jų didžiausio klestėjimo metais buvo tiesiai sakoma, kad jie kaip nacija pasaulyje nori turėti tokią padėtį, kokią atskiroje valstybėje turi kilmingi žmonės, karininkai ir valdininkai. Su panašiu dalyku, tik turinčiu solidesnį pamatą, mes susiduriame jau karinėje Spartos demokratijoje. Juk nukariavusi kaimynines gentis ji nepavertė jų vergais, o paliko joms jų kraštą ir traktavo jas tik kaip priklausomas, tad jos įsiliedavo kaip tam tikras apatinis sluoksnis, kurio atžvilgiu visateisių piliečių visetas sudarė viešpataujantį luomą, kad ir kokia stipri demokratija vyravo jo paties viduje. Tai nebuvo paprasta aristokratija, kuri iš pat pradžių kartu su beteisiais elementais sudarė vieningą grupę. Iš esmės visa pradinė valstybė, išlaikydama savo *status quo**, formavo tą apatinį sluoksnį ir jo atžvilgiu visus savo narius padarė savotiška diduomene. Net ir specialesnėse srityse spartiečiai atkartojo šį visuotinio dominavimo principą: Spartos kariuomenė buvo taip suskirstyta pagal laipsnius, kad ji susidėjo daugiausia iš viršininkų.

*Esama padėtis (*lot.*).

Čia išryškėja savotiškas sociologinis formos tipas: kokio nors elemento apibrėžtys, kurios gali atsirasti tiktai šiame santykyje su kitu elementu ir tiktai jame gali įgyti turinį ir prasmę, vis dėlto tampa savarankiškomis, nuo visų sąveikų nepriklausomomis to elemento kokybėmis. ✧

Anapus šių specialių formų dėl viešpatavimo fakto kyla visiškai bendra sociologinė problema. Dominavimas ir pavaldumas, viena vertus, yra visuomenės objektyvios organizacijos forma, o antra vertus, tai yra žmonių asmeninių kokybinių skirtumų išraiška. Koks yra šių abiejų apibrėžčių savitarpio santykis ir kokį poveikį šio santykio skirtumai daro socialumo formai?

Visuomenės raidos pradžioje vienos asmenybės pajungimas kitai turėjo būti adekvati asmeninio pranašumo išraiška ir padarinys. Esant tokiai socialinei būsenai, kai nebuvo tvirtos organizacijos, nebuvo jokios priežasties, dėl kurios atskiram žmogui *a priori* būtų nurodyta jo vieta, taigi nebuvo priežasties, dėl kurios kas nors privalėtų paklusti kitam, jeigu šito nelėmė prievarta, pietetas, kūniškas, dvasinis ar valios pranašumas, įtaiga, trumpai tariant, jo asmeninis santykis su kitu žmogumi. ✧ Herojinių laikų graikų karalius turėjo būti ne tik narsus, išmintingas ir iškalbus, jis taip pat turėjo pasižymėti atletikos pratybose ir būti kiek įmanoma geresnis dailidė, laivų statytojas ir žemdirbys. Karaliaus Dovydo padėtis, kaip buvo pabrėžiama, daugiausia buvo pagrįsta tuo, kad jis kartu buvo dainininkas ir karvedys, pasaulietis ir pranašas, turėjo gebėjimų pasaulietinę valstybės valdžią sulydyti su dvasine teokratija. Tačiau iš tokio pajungimo ir pavaldumo šaltinio, kuris, žinoma, kiekvienu momentu visuomenėje dar toliau plėtojosi nuolatos formuodamas naujus santykius, išsirutuliojo tvirtos pajungimu ir pavaldumu pagrįstos

organizacijos, kurioms individai arba jau priklausydavo nuo pat gimimo, arba išsikovodavo jose atskiras pozicijas, ir tai padaryti jiems leisdavo visai kitos jų savybės nei tos, kuriomis iš pradžių buvo pagrįstas minėtas pajungimas ir pavaldumas. Šis perėjimas nuo viešpatavimo santykių subjektyvizmo prie jų objektyvių formų ir įtvirtinimo įvyko dėl grynai kiekybinio viešpatavimo srities išsiplėtimo. Šiam visur pasireiškiančiam santykiui tarp didėjančio elementų kiekio ir jiems galiojančių normų objektyvumo iš tikrųjų yra svarbūs du vienas kitam priešingi motyvai. Elementų gausėjimas kartu apima jiems būdingų kokybinių ypatumų gausėjimą. Todėl darosi neįtikėtina, kad koks nors vienas subjektyvaus individualumo elementas turėtų vienodą arba pakankamą ryšį su kiekvienu iš jų. Tokiu mastu, kokiu didėja skirtybės viešpatavimo arba norminimo srityje, valdovas arba norma turi netekti savo individualaus pobūdžio ir įgyti visuotinį, virš subjektyvių svyravimų iškylantį pobūdį. Kita vertus, kaip tik šis rato išsiplėtimas skatina darbo pasidalijimą ir svarbiausių jo elementų diferenciaciją. Kokioje nors didelėje grupėje viešpataujantis asmuo jau nebegali, kaip graikų karalius, būti visų jos esminių interesų matas ir vadas; dabar veikiau reikalinga daugeriopa specializacija ir dalykinis esamos tvarkos suskirstymas. Tačiau darbo pasidalijimas visada yra savitarpiškai susijęs su veiksmų ir santykių objektyvavimu, jis atskiro žmogaus veiklą įtraukia į tą sąryšį, kuris yra už jo sferos, ir asmenybė kaip nedaloma vidujybė peržengia savo vienpusės veiklos, kurios dabar grynai dalykiškai apibūdinamas rezultatas vėl susijungia į tam tikrą visumą su kitų asmenybių veiklos rezultatais, ribas. Visas tokių priežasčių ratas konkrečių atvejų ir konkrečių asmenų viešpatavimo santykiams suteikia objektyvią formą, kur paprastai subordinuojan-

tis dalykas yra ne žmogus, bet padėtis. Santykio apriorinis momentas dabar yra jau ne žmogus su savo savybėmis, dėl kurių atsiranda socialinis santykis, o patys šie santykiai kaip objektyvios formos, „padėtys", kurias kaip tuščias erdves ir kontūrus individai turi tiktai „pripildyti". Kuo tvirtesnė ir techniškai griežčiau suformuota yra grupės organizacija, tuo objektyvesnės ir formalesnės būna pajungimo ir pavaldumo schemos, kurioms realizuoti tada atsiranda tinkami asmenys arba kurių realizuotojai tada iškyla pasinaudodami atsitiktiniais kilmės teikiamais arba kitokiais šansais. Ir čia turima galvoje anaiptol ne vien valstybinių padėčių hierarchija. Piniginis ūkis srityse, kuriose jis dominuoja, sukuria visiškai panašią visuomenės formą. Kokios nors apibrėžtos pinigų sumos turėjimas arba neturėjimas reiškia apibrėžtą socialinę padėtį, ir tai beveik nepriklauso nuo tų žmonių, kurie tokią padėtį užima, asmeninių savybių. Pinigai į pačią viršūnę iškelia anksčiau akcentuotą skirtumą tarp žmonių kaip asmenybių ir kaip atskirų darbų bei vaidmenų atlikėjų; pinigų turėjimas kiekvienam, kuris gali jų sukaupti ar kaip kitaip įgyti, garantuoja galią ir padėtį, kurios atsiranda ir išnyksta kartu su šia nuosavybe, o ne dėl kokių nors asmenybės savybių. Žmonės kaip grynai atsitiktiniai vaidmenų atlikėjai juda tarp pozicijų, tarp tvirtų esamų formų, kurias apibūdina pinigų turėjimas. Beje, nereikia net sakyti, kad modernioje visuomenėje šis padėties ir asmenybės neatitikimas nėra visuotinai galiojantis dalykas. Veikiau dažnai netgi dėl pozicijos objektyvaus turinio atskyrimo nuo asmenybės atsiranda tam tikras lankstumas priskiriant asmenybei padėtį, kuris tą proporciją realizuoja nauju, dažnai racionalesniu pagrindu, – o ką jau kalbėti apie nepaprastai išaugusias galimybes įgyti jėgas atitinkančias padėtis, kurias apskritai suteikia liberali tvarka,

net jeigu kalbamosios jėgos yra tokio specializuoto pobūdžio, kad dėl jų pasiekta viršenybė vis dėlto neatitinka asmenybės bendrosios vertės. ✧

Analizuojant asmeninio pranašumo ir tik padėties teikiamo pranašumo santykio problemą išryškėja du sociologiniu požiūriu reikšmingi momentai. Turint galvoje faktinę ir tik nebent kokioje nors utopijoje galimą įveikti žmonių savybių nelygybę, „geriausiųjų viešpatavimas", šiaip ar taip, yra ta santvarka, kuri yra tiksliausia ir tikslingiausia išorinė vidinio ir idealaus žmonių santykio išraiška. Tai, matyt, ir yra ta gilioji priežastis, dėl kurios menininko galvosena taip dažnai yra aristokratiška; juk visas menas yra pagrįstas prielaida, kad vidinė daiktų prasmė adekvačiai atsiskleidžia jų apraiškose, jeigu tiktai sugebama tą prasmę teisingai ir aiškiai matyti; pasaulio atskyrimas nuo jo vertės, reiškinio – nuo jo reikšmės yra visiškai antimeniška jausena – taip stipriai menininkas turi performuoti *betarpišką* duotybę, kad ji atskleistų savo tikrą, neatsitiktinę formą, kuri dabar kartu yra žodis tos duotybės vidinei arba metafizinei prasmei išreikšti. Taigi psichologinis ir istorinis aristokratinės ir meninės gyvenimo sampratos sąryšis turėjo bent iš dalies kilti iš to, kad tik aristokratinė tvarka sukuria regimą vidinių vertybinių žmonių santykių formą, jų estetinį simbolį. ✧

Kadangi apie didesnes ar mažesnes blogybes paprastai galima spręsti tik remiantis asmeniniu vertinimu, tai pesimistinė nuotaika gali suformuoti ir visiškai priešingą įsitikinimą: kad apskritai – ir plačiuose, ir siauruose ratuose – reikalingas tik pats valdymas kaip toks, taigi geriau jau netinkamų asmenų valdymas negu jokio; kad visuomenės grupė dėl vidinio ir objektyvaus būtinumo turi įgyti pajungimo ir pavaldumo formą, todėl jeigu objektyvaus būtinumo suformuotą padėtį užima

subjektyviai jai tinkamas individas, tai tėra tiktai pageidautinas atsitiktinumas. ✧

Tai, jog organizacija sukurtų tokias sąlygas, kad pajungimo ir pavaldumo sekoje asmeninė kvalifikacija ir socialinė padėtis ištisai ir visiškai atitiktų viena kitą, yra iš principo neįmanoma. Tą rodo jau tas faktas, kad visuomet yra daugiau žmonių, kurie yra tinkami būti viršininkais, negu viršininkų vietų. Tarp paprastų fabriko darbininkų tikrai esama daug tokių, kurie lygiai taip pat galėtų būti geri įmonės vadovai arba įmonininkai; tarp eilinių kareivių esama labai daug tokių, kurie turi visus karininkui reikalingus sugebėjimus; tarp milijonų kokio nors valdovo valdinių neabejotinai yra didelis skaičius tokių, kurie būtų tokie pat geri arba net geresni valdovai. Dievo malonės pasireiškimu galima laikyti tą aplinkybę, kad lemti čia turi ne subjektyvios savybės, o kita, žmogaus matą prašokanti instancija. Atotrūkis tarp kokią nors vadovaujamą padėtį pasiekusiųjų ir tą padėtį užimti tinkamų negali būti laikomas dar didesniu ir dėl to, kad esama daugybės viršininkų vietas užimančių asmenų, kurie savo kvalifikacija joms netinka. Šitas asmens ir padėties neatitikimas dėl įvairių priežasčių atrodo didesnis negu iš tikrųjų yra. Pirmiausia, vadovo postą užimančio asmens nesugebėjimas vadovauti matomas ypač ryškiai; dėl suprantamų priežasčių tai nuslėpti sunkiau negu daugelį kitų žmogiškųjų trūkumų, ir būtent *todėl*, kad tarp pavaldinių yra tiek daug tikrai tinkamų užimti tą postą. Toliau, šis neatitikimas dažnai kyla visai ne iš individualių trūkumų, o iš pareigų prieštaringų reikalavimų, ir tada neišvengiami tų pareigų atlikimo padariniai vis dėlto labai lengvai priskiriami vykdytojui kaip jo subjektyvi kaltė. Pavyzdžiui, pačioje modernioje „valstybės valdymo“ (*Staatsregierung*) sąvokoje glūdi jo neklystamumo požymis, kuris yra jo –

principinio – absoliutaus objektyvumo išraiška. Ir reali valstybės valdžia, kai ji vertinama remiantis šiuo idealiu neklystamumu, žinoma, dažnai atrodo visiškai netobula. Tikrovėje šie grynai individualūs vadovaujančios asmenybės trūkumai yra gana reti. Jeigu mes turėsime galvoje tuos neprotingus ir nekontroliuojamus neįmanomus atsitiktinumus, per kuriuos žmonės visose srityse patenka į savo užimamas padėtis, tektų pripažinti, jog tai, kad nesugebėjimų atlikti pareigas suma nėra daug didesnė, yra nesuprantamas stebuklas, jeigu tik negalėtume tarti, kad latentinės kvalifikacijos užimti įvairias padėtis yra labai plačiai pasklidusios. ✧ Šį gebėjimų dominuoti kiekybės ir jų galimų realizavimų nebendramatiškumą galbūt galima paaiškinti remiantis skirtumu tarp žmogaus kaip grupinės būtybės ir kaip individo. Grupė kaip tokia yra žemas dalykas ir reikalinga vadovavimo; savybės, kurias ji atskleidžia kaip visiškai bendras, yra ištisai paveldėtos, taigi primityvesnės ir nediferencijuotos, arba tokios, kurias galima lengvai sugestijuoti, taigi jos yra „pajungtos“. Apskritai, kai formuojasi kokia nors didesnės apimties grupė, būna naudinga, kad visa ši masė organizuotųsi įgydama pavaldumo nedaugeliui formą. Tačiau, aišku, šitai nekliudo tam, kad kiekvienas atskiras asmuo, priklausantis šiai masei, turėtų aukštesnių ir subtilesnių savybių. Bet pastarosios yra individualaus pobūdžio, jos iškyla virš bendrųjų savybių *skirtingais* aspektais ir todėl neįveikia tų bendrųjų savybių žemumo, kuris yra bendras grupės lygmuo. Iš šio santykio išplaukia, kad, viena vertus, grupei kaip visumai reikia vado, taigi kad gali būti daug pajungtųjų ir tik nedaugelis pajungiančiųjų, o antra vertus, kad kiekvieno grupės nario kvalifikacija yra aukštesnė už tą, kurią jis turi kaip grupės elementas, taigi ir kaip pajungtasis. ✧

Ketvirtas skyrius
Konfliktas

Iš esmės niekas neginčija, kad kova turi sociologinę reikšmę, nes ji sukuria arba modifikuoja interesų bendrijas, susivienijimus, organizacijas. Užtat įprastinei sampratai klausimas, ar jau pati kova, visiškai neatsižvelgiant į jos padarinius ir ją lydinčius reiškinius, nėra socialumo forma, gali atrodyti paradoksalus. Iš pradžių tai atrodo tik pavadinimo klausimas. Jeigu bet kokia žmonių sąveika yra socialumas, tai kova, kuri yra viena iš stipriausių sąveikų ir kurios apskritai neįmanoma apriboti kokiu nors vienu vieninteliu elementu, yra perdėm socialumo reiškinys. Iš tiesų kovos *priežastys* yra tie dalykai, kurie tikrai skaldo – neapykanta ir pavydas, skurdas ir godumas. Jeigu karas kyla tik dėl jų, tai jis iš tikrųjų yra reakcija prieš skaldantį dualizmą ir būdas pasiekti tam tikrą vienybę, kad ir sunaikinant kurią nors iš konfliktuojančių šalių, – panašiai kaip stipriausieji ligos reiškiniai gana dažnai yra organizmo pastangos atsikratyti sutrikimų ir žalingų poveikių. Tai jokiu būdu netapatintina su trivialia tiesa *si vis pacem para bellum**, o yra bendresnis dalykas, kuris nuo šio atskiro atvejo skiriasi. Pati kova jau yra įtampos tarp priešybių iškrova; tai, jog ji baigiasi taika, tiktai skyrium ir ypač tiksliai atspindi tai, kad ji yra tam tikra elementų sintezė, liudija, kad vienas prieš kitą ir vienas dėl kito esantys elementai priklauso *vienai* aukštesnei sąvokai. Šią sąvoką apibūdina bendras abiejų santykio formų priešingumas grynai savitarpiškam elementų indiferentiškumui; ir socialumo atmetimas, ir jo suirimas irgi yra nei-

*Jeigu nori taikos, ruoškis karui (*lot.*).

gimai, tačiau, kitaip nei jie, kova žymi pozityvų momentą, kuris savo neigimą supina į tik konceptualiai, bet ne faktiškai nesuderinamų elementų vienybę.

✧ Kaip „meilės ir neapykantos“ pasauliui, kad jis turėtų formą, reikia traukos ir atostūmio jėgų, taip ir visuomenei reikia tam tikro kiekybinio harmonijos ir disharmonijos, asociacijos ir konkurencijos, palankumo ir nepalankumo santykio, kad ji įgytų apibrėžtą pavidalą. Tačiau šios priešpriešos jokiu būdu nėra tik sociologiškai pasyvios negatyvios instancijos, taigi negalima teigti, kad tikroji visuomenė yra pagrįsta kitokių, pozityvių socialinių jėgų veikimu ir visada yra galima tik tiek, kiek jai nekliudo tos jėgos. Įprastinė samprata yra gana paviršutiniška; visuomenė, kokia ji iš tikrųjų egzistuoja, yra abiejų kategorijų sąveikos rezultatas, ir abi jos reiškiasi kaip visiškai pozityvios.



Nors antagonizmas pats savaime nereiškia socialumo, tačiau socialumas – išskyrus kraštutinius atvejus – jo kaip sociologinio elemento paprastai nestokoja ir jo vaidmuo gali būti begalinis, t. y. jis net gali išstumti bet kokį vienybės momentą. ✧

Žinoma, gali būti tokių kovų, kur, atrodo, nėra jokių kitų momentų, kaip, pavyzdžiui, kova tarp plėšiko arba chuligano ir jų aukos. Jeigu tokia kova vyksta tiesiog iki sunaikinimo, tai bent jau kraštutiniais atvejais ji artima klastingam žudymui, kur vienijantis elementas jau visiškai išnyksta; o kai tik žmogus bent kiek tausojamas ir smurtas turi ribas, kartu jau esama nors ir nuosaikaus socializuojančio momento. Kantas teigė, kad bet koks karas, kuriame šalys nepripažįsta jokių apribojimų galimų naudoti priemonių atžvilgiu, jau vien dėl psichologinių priežasčių turi virsti naikinamuoju karu. Juk jeigu nesusilaikoma bent jau nuo žudymo iš pasalų, duo-

to žodžio laužymo, išdavystės kurstymo, tai sugriaunamas tas pasitikėjimas priešo galvosena, kuris apskritai daro įmanomą taikos susitarimą. Beveik neišvengiamai tam tikras bendrumo elementas įsipina į priešiškumą ten, kur atviros prievartos stadiją bent kiek pakeičia koks nors kitas santykis, nors galbūt tai visiškai nesumažina bendro šalių priešiškumo. ✧

Su kitu kraštutiniu atveju mes, atrodo, turime reikalą tada, kai kova kyla išimtinai dėl jos teikiamo malonumo. Tiek, kiek kovą sukelia objektas, noras turėti arba viešpatauti, pyktis arba kerštas, tas sąlygas, kurios kovą pajungia bendroms normoms ar savitarpio apribojimams, lemia ne vien objektas arba ta būsena, kurią reikia pasiekti; tai kovai čia, jeigu ji peržengia užsibrėžto galutinio tikslo ribas, tam tikrą atspalvį suteikia tas faktas, kad kiekvienas tikslas yra pasiekiamas *skirtingomis* priemonėmis. Troškimą ką nors turėti ar ką nors sau pajungti, taigi įveikti kokį nors priešą, galima patenkinti ir kitokiais būdais ir veiksmais negu kova. Jeigu kova yra tik *terminus ad quem* apibrėžta priemonė, nėra jokio pagrindo jos neapriboti arba neatsisakyti, jeigu tas pats rezultatas gali būti pasiektas kaip nors kitaip. Tačiau jeigu tą kovą apibrėžia subjektyvus *terminus a quo*, jeigu esama vidinės energijos, kurią *gali* patenkinti tiktai kova kaip tokia, tada ją pakeisti kuo nors kitu jau neįmanoma, ji yra savo pačios tikslas bei turinys ir todėl visiškai nesuderinama su kokiomis nors kitokiomis veikimo formomis. Tokia kova dėl kovos, atrodo, kyla iš tam tikro formalaus priešiškumo impulso, kurį kartais atskleidžia psichologinis stebėjimas ir apie kurio įvairias formas dabar pirmiausia turime kalbėti.



Kovos principas ir susivienijimo, kuris priešybes išlaiko vienybėje, principas ✧ visą savo sociologinę prasmę

ir veiksmingumą įgyja tik būdami susiję su savo priešybe. Tokia pat forma dominuoja ir teisiniame ginče, nors čia jos elementai nėra visiškai gryni. Šiuo atveju turime reikalą su tokio pobūdžio konfliktu, kuris savanorišku susitarimu gali baigtis taikiai, o to kaip tik negali būti, kai pati kova teikia pasitenkinimą; nors kalbama apie proceso šalims konflikto teikiamą malonumą arba žadinamą aistrą, dažniausiai turi būti kažkas visai kita: būtent stiprus teisės jausmas, negalėjimas pakęsti tikro arba tariamo kišimosi į teisės sritį, su kuria Aš jaučiasi solidarus. Visas atkaklumas ir bekompromisinis užsispyrimas, dėl kurio taip dažnai kenčia proceso dalyviai, net ir iš ieškovo pusės veikiau yra ne puolamojo pobūdžio, o gynimosi gilesne prasme: tai susiję būtent su savisauga asmenybės, kuri taip stipriai tapatina save su savo nuosavybe ir teisėmis, kad bet koks jų pažeidimas ją sunaikina, ir todėl kova, kuriai skiriama visa jos egzistencija, tėra būtinas padarinys. Taigi tokius atvejus apibrėžia šis individualistinis impulsas, o ne sociologinis karingumo potraukis. Tačiau jeigu kalbėsime apie pačią konflikto formą, tai teisminis ginčas, šiaip ar taip, yra absoliutus, t. y. abipusės pretenzijos čia realizuojamos grynai dalykiškai ir naudojant visas leistinas priemones, ir šio proceso negali pakreipti arba sušvelninti kokie nors asmeniniai arba kitokie su teise nesusiję momentai; teisinis ginčas yra tikrasis konfliktas tada, kai į visą jo vyksmą neįsimaišo tai, kas nepriklauso ginčui *kaip tokiam* ir netarnauja ginčo tikslui. Paprastai pačiose nuožmiausiose kovose dar galimas vienoks ar kitoks subjektyvumo momentas, koks nors lemtingas atsitiktinis posūkis, koks nors trečiosios šalies įsikišimas, o čia dėl ginčo dalykiškumo visi tokie dalykai iš jo yra pašalinti ir neatsiliepia kovos eigai. Šis viso to, kas nėra konfliktas, išskyrimas iš teisinio ginčo gali, žinoma, kovai suteikti tam tikro

formalizmo, kuris darosi savarankiškas turinio atžvilgiu. Tai įvyksta, kai leidžiamasi į juridinę kazuistiką, kur apskritai jau nesvarstomi dalykiniai momentai juos lyginant vieną su kitu, o tiktai vyksta visiškai abstrakti sąvokų kova. ✧ Bendras pavaldumas įstatymui, abipusis pripažinimas, kad sprendimas turi būti pagrįstas tik objektyviu pagrindų svarumu, laikymasis formų, kurios nepažeidžiamai galioja abiem pusėms, įsisąmoninimas, kad visą procesą apima viena socialinė galia ir tvarka, kuri jam suteikia prasmę ir tvirtumą, – visa tai teisiniam ginčui duoda platų vieningumo ir sutarimo tarp priešų pagrindą; lygiai taip pat, tik mažesniu mastu, kokių nors derybų, kokio nors prekybinio sandorio šalys pasiekia vienybę ir, nepaisant viso interesų priešingumo, pripažįsta vienodai saistančias – įpareigojančias – normas. *Bendros* prielaidos, kurios iš teisinio ginčo pašalina visa tai, kas tik asmeniška, turi tą gryno dalykiškumo pobūdį, kurį tada savo ruožtu atitinka ginčo nenumaldomumas, aršumas ir besąlygiškumas. Taigi sociologinio santykio dualizmo ir vienybės savitarpio ryšį teisinis ginčas atskleidžia ne mažiau kaip koviniai žaidimai; būdingiausi ir gryniausi kovos požymiai pasireiškia kaip tik tada, kai jos eigą apima ir nukreipia tvirta bendrų normų ir sąlygų vienybė.

Pagaliau tai iškyla visur, kur abi šalys turi kokį nors objektyvų interesą, t. y. kur konflikto interesas, taigi ir pats ginčas skiriasi nuo pačios asmenybės. Čia dabar yra galimi du variantai: konfliktas arba gali būti susijęs su grynai dalykiniais sprendimais, neįtraukti asmeninių dalykų ir palikti juos ramybėje, arba jis gali užgriebti asmenis subjektyviu aspektu, kartu visiškai nesudvejindamas ir nesupriešindamas objektyvių interesų, kurie abiejų šalių yra bendri. Pastarąjį tipą gerai apibūdina Leibnizo pasakymas: jis sektų kad ir mirtinu

savo priešu, jeigu tik iš jo galėtų ko nors išmokti. Tai, kad tokiu būdu gali būti nuslopintas ir užgesintas pats priešiškumas, yra taip savaime suprantama, kad galima tik svarstyti, ar įmanomas ir priešingas rezultatas. Šiaip ar taip, tas priešiškumas, kuris atsiranda greta šalių objektyvių interesų ryšio ir jų supratimo, turi, taip sakant, grynas ir tikras savo teises; tokio skirtumo suvokimas įtikina mus, kad asmeniniam polinkiui neturime leisti persimesti ten, kur būti jam nepridera, bet ši švari sąžinė, kurią įgyjame taip diferencijuodami, tam tikromis aplinkybėmis gali sukelti kaip tik nesantaikos paaštrėjimą. Juk tada, kai priešiškumas apsiriboja tikruoju savo židiniu, kuris kartu yra tai, kas asmenybėje subjektyviausia, mes jam daugeliu atvejų pasiduodame labiau, aistringiau, giliau negu tada, kai jo impulsas kartu atsineša šalutinių dirginimų balastą iš tokių sričių, kurios iš tikrųjų tik prisijungia prie anos centrinės srities. O jeigu toks pat skyrimas ginčą palieka tik neasmeninių interesų pusėje, kartu atkrinta tas nereikalingas aršumas ir įnirtis, kuriais paprastai pasižymi dalykinių kontroversijų suasmeninimas; tačiau, antra vertus, įsisąmoninimas, kad tu esi antindividualių reikalavimų atstovas, kad tu kovoji ne dėl savęs, o tik dėl paties dalyko, gali kovai suteikti tokio radikalizmo ir fanatizmo, kurių analogas yra kai kurių visiškai savęs išsižadančių, idealiems dalykams atsidavusių žmonių veikla: kadangi kovodami jie visiškai nepaiso savęs, tai taip pat nepaiso ir kitų tardami, kad idėja, kuriai jie aukojasi, duoda teisę paaukoti ir bet kurį kitą. Kova, kuriai asmuo atiduoda visas jėgas, o pergalė turi būti naudinga tik pačiam reikalui, – tokia kova yra tauri kova: juk taurus žmogus visais atžvilgiais yra asmenybė, tačiau visą asmenybę rezervuoja siekiamam tikslui, todėl objektyvumas čia reiškiasi kaip

kilnumas. Tačiau po tokio suskirstymo ir kovos objektyvavimo ji jau, žinoma, negali panaudoti kokių nors naujų rezervų, nes tai būtų nusižengimas tam dalykiniam interesui, į kurį ji buvo sutelkta. Dėl šio šalių bendrumo – dėl to, kad kiekviena iš jų gina tik patį reikalą bei jo teises ir atsisako visko, kas asmeniška ir nukreipta į save – kova vyksta be kokių nors asmeninių instancijų sukeliamų paaštrėjimų, bet ir be susilpnėjimų, o tik paklusdama savo imanentinei logikai ir būdama absoliučiai aštri. Tokios rūšies prieštaravimas tarp vienybės ir antagonizmo stipriausiai juntamas tada, kai abi šalys iš tikrųjų turi tą patį tikslą – toks tikslas yra, pavyzdžiui, kokios nors mokslinės tiesos pagrindimas. Čia, kol nepasiekta visiška pergalė, bet koks nuolaidumas, bet koks mandagus atsisakymas negailestingai demaskuoti priešininką, bet kokia taikos sutartis būtų to dalyko, dėl kurio buvo atsisakyta kovos suasmeninimo, išdavystė. ✧

Tas priešininkų bendrumas, kurio pagrindu po to įsiplieskia jų kova, gali, žinoma, glūdėti ir ne tokiuose kilniuose reiškiniuose kaip mūsų anksčiau aptartieji. Taip būna tada, kai tas bendrumas yra ne kokia nors objektyvi norma, ne koks nors virš šalių kovos egoizmo iškylantis interesas, o paslėptas jų tarpusavio supratimas, nulemtas vieno joms abiem bendro egoistinio tikslo. Tam tikru mastu tokį atvejį mums pateikia dvi didžiosios XVIII amžiaus Anglijos partijos. Politinių įsitikinimų priešingumo, kuris persmelktų iki pat pamatų, iš tikrųjų tarp jų nebuvo, nes abi jos buvo vienodai suinteresuotos išsaugoti aristokratinę tvarką. Įdomu čia tai, kad dvi partijos, kurios tarp savęs pasidalijo visą politinės kovos lauką, vis dėlto radikaliai tarpusavyje nekovojo, nes jos viena su kita sudarė tylų paktą, nukreiptą prieš tai, kas visai nebuvo politinė partija. ✧

Esama dviejų bendrumo rūšių, kurios yra ypač stipraus antagonizmo pamatas: ypatybių bendrumas ir bendrumas, kurį lemia priklausymas *tam pačiam* socialiniam sąryšiui. Pirmasis bendrumas pagrįstas išimtinai tuo faktu, kad mes esame būtybės, kurioms rūpi išsiskirti. Priešiškumas turi dirginti sąmonę tuo giliau ir stipriau, kuo didesniu vienodumu pasižymi šalys. Taikaus ir meilaus nusiteikimo atveju tai yra tam tikras subtilus vienijantis apsaugos mechanizmas, kurį galima palyginti su įspėjamąja skausmo funkcija organizme; juk kaip tik aiškus supratimas, kad šiaip jau visiškoje santykių harmonijoje įsigali disonansas, kartu verčia šalinti konflikto pagrindą, kad jis nejučiomis vis toliau ir visiškai nepragraužtų to esamo ryšio. Tačiau jeigu šio svarbiausio ketinimo bet kokiomis aplinkybėmis vis dėlto galiausiai susitarti trūksta, vienodumo įsisąmoninimas antagonizmą net sustiprina. Iš žmonių, kuriuos sieja daug kas bendra, dažnai galima sulaukti blogesnių ir labiau neteisėtų veiksmų negu iš visai svetimų. ✧



✧ Sociologinę konkurencijos esmę pirmiausia apibrėžia tai, kad kova čia yra netiesioginė. Tas, kuris priešininkui padaro tiesioginę žalą arba pašalina jį iš kelio, su juo daugiau nekonkuruoja. Apskritai kalbos vartosenoje šiuo žodžiu veikiau įvardijamos tokios kovos, kai šalys lygia greta deda pastangas pasiekti tą patį dalyką – laimėti kovos prizą. Tokios kovos skirtumą nuo kitokių kovos rūšių galima apibūdinti ir detaliau. Gryna konkurencinės kovos forma pirmiausia nėra puolimas ir gynyba – todėl, kad kovos prizas čia nėra vieno iš priešininkų rankose. Kas kovoja su kitu, kad laimėtų arba jo pinigus, arba moterį, arba šlovę, naudoja visai kitas kovos formas, visai kitokią techniką negu tuo atveju, kai jis *konkuruoja* su kitu dėl to, kas žmonių pinigus turėtų

dėtis sau į kišenę, kas turėtų įgyti kurios nors moters palankumą, kas veiksmais ar žodžiais turėtų susikurti geresnį vardą. Todėl daugelyje kitų kovos rūšių priešininko nugalėjimas ne tik tiesiogiai įeina į pergalės prizą, bet ir yra pats šis prizas, o konkurencijos atveju iškyla dvi kitos kombinacijos: jeigu laiko atžvilgiu pirmiausia būtina nugalėti konkurentą, tas nugalėjimas pats savaime dar nieko nereiškia, o viso veikimo tikslas pasiekiamas įgijus tam tikrą vertybę, kuri nuo šios kovos tiesiogiai nepriklauso. Prekybininkas, kuris publikos akyse sėkmingai atskleidė savo konkurentų nesolidumą, tuo dar nieko nelaimėjo, jeigu publika staiga nustojo domėtis ta prekių rūšimi, kurią jis siūlo; meilužis, kuris nubaidė ar kaip nors nustūmė savo varžovą, tuo dar nieko nelaimėjo, jeigu dama ir dabar neparodė jam jokio palankumo; konfesija, kovojanti dėl kokio nors prozelito, negali pelnyti jo palankumo vien tuo, kad įrodo konkuruojančio tikėjimo nepakankamumą, – ji dar turi apeliuoti į tuos jo širdies poreikius, kuriuos pati gali patenkinti. Konkurencinė kova išsaugo jai būdingą atspalvį todėl, kad šios kovos laimėjimas savaime dar nerealizuoja jos tikslo, kaip tada, kai kovos motyvas yra pyktis ar kerštas, bausmė ar ideali pergalės kaip tokios vertė. Galbūt dar labiau nuo kitų kovų skiriasi antrasis konkurencijos tipas. Šiuo atveju kovojama apskritai tik tiek, kad kiekvienas pretendentas pats sau veržiasi į tikslą neeikvodamas jėgų priešininkui įveikti. Lenktynininkas, kuris pasikliauja tik savo paties greitumu, prekybininkas, kuris pasikliauja tik savo prekės kaina, prozelitų telkėjas, kuris pasikliauja tik vidine įtikinamąja savo mokymo jėga, – tai vis pavyzdžiai šios keistos kovos, kuri savo stiprumu bei aistringu visų jėgų atidavimu prilygsta bet kuriai kitai kovai; nors jos galutiniams rezultatams ir daro poveikį priešininko pasiekimų suvokimas,

tačiau, išoriškai žiūrint, ji vyksta taip, tarsi pasaulyje nebūtų jokių priešininkų, tik tikslas. Dėl nenukrypstamos orientacijos į patį dalyką ši konkurencijos forma gali įgyti tokį turinį, kur antagonizmas tampa grynai formalus ir ne tik tarnauja bendram abiejų šalių tikslui, bet nugalėtojo pergalę padaro naudingą net ir nugalėtajam. Kai 1565 metais turkai apgulė Maltą, didysis magistras salos fortus išdalijo įvairioms tautoms, kurioms priklausė riteriai, kad varžybos dėl to, kuri tauta yra narsiausia, būtų panaudotos bendram apsigynimo reikalui. Taigi tai yra tikra konkurencija, nors bet koks kenkimas priešininkui, kuris galėtų varžybose paralyžiuoti visas jo jėgas, jau iš anksto yra pašalintas. Tai labai taiklus pavyzdys, nes išankstinis noras laimėti kovą dėl šlovės verčia įtempti visas jėgas, tačiau pergalė čia pasiekiama tik taip, kad jos rezultatas tampa naudingas ir nugalėtajam. Panašiai ir kiekvienai kovai, kuri kyla dėl garbės troškimo skatinamos konkurencijos mokslo srityje, būdinga tai, kad ji nukreipta ne prieš priešininką, o į bendrą tikslą, ir čia jau yra suponuota, kad nugalėtojo įgytas pažinimas ir įveiktajam yra pasiekimas ir stimulas. Konkurencijos meno srityje atveju tokios aukštyn kylančios principo plėtotės paprastai nėra, nes bendra, vienodai abi šalis apimanti objektyvi vertybė dėl pačios individualistinės meno esmės čia nėra įsisąmoninama, net jeigu idealiai ji galbūt ir egzistuoja. Šis trūkumas dar aiškesnis prekybininkų konkurencijoje dėl pirkėjų, kuri vis dėlto priklauso tam pačiam formaliam kovos principui. Juk ir čia varžybos yra tiesiogiai susijusios su tobuliausiu darbo atlikimu ir jų rezultatas yra tretiesiems arba visumai tenkanti nauda. Šioje formoje galutinio tikslo subjektyvumas nuostabiai susipina su galutinio rezultato objektyvumu, antindividuali dalykinės arba socialinės prigimties vienybė sujun-

gia šalis ir jų kovą, nes čia su priešininku kovojama prieš jį tos kovos nenukreipiant, tarsi jo neliečiant; taigi subjektyvi antagonistinė paskata skatina mus įgyvendinti objektyvias vertybes, ir pergalė kovoje iš tikrųjų yra ne *kovos* padarinys, o kaip tik tų vertybių, kurios nesusijusios su kova, įgyvendinimo rezultatas.

Jeigu konkurentų santykis yra būtent toks, tai konkurencijos reikšmė socialiniame gyvenime yra didžiulė. Vykstant kitų tipų kovai, kai arba kovos prizas iš anksto yra vienos šalies rankose, arba kovos motyvas yra subjektyvus priešiškumas, o ne kokio nors reikalo sėkmė, – vykstant šių tipų kovai kovotojai išsekina vieni kitų vertybes bei jėgas ir todėl visumai dažnai tenka vien tai, kas lieka silpnesniąją jėgą atėmus iš stipresniosios, o konkurencija, priešingai, jeigu ji išlieka nesumišusi su kitomis kovos formomis, dėl savo ypatingos motyvų kombinacijos paprastai turi didesnę socialinę vertę, nes ji, grupės požiūriu, suteikia veikiantiesiems subjektyvius motyvus kaip priemonę objektyvioms socialinėms vertybėms kurti, o pačių konkuruojančių šalių požiūriu, objektyvių vertybių kūrimą panaudoja kaip priemonę subjektyviam pasitenkinimui pasiekti.

Tačiau tas turinio skatinimas, kurį konkurencija pasiekia dėl savitai perteikiamos sąveikos formos, čia yra ne toks svarbus kaip tiesioginė sociologinė jos reikšmė. Kadangi tikslas, dėl kurio kokioje nors visuomenėje konkuruoja dvi šalys, yra vieno ar daugelio trečiųjų asmenų palankumas, tai jis kiekvieną iš šių šalių, tarp kurių vyksta konkurencija, nepaprastai glaudžiai susieja su tais trečiaisiais. Paprastai nurodomas konkurencijos nuodijamasis, skaldomasis, griaunamasis poveikis, tik pripažįstama, kad jos produktai gali būti anos turinio vertybės. Tačiau, greta tokių rezultatų, konkurencija daro didžiulį socializuojamąjį poveikį: pretendentą, kuris greta

savęs turi varžovą ir dažnai kaip tik dėl to yra tikras pretendentas, ji skatina suartėti su tuo, dėl kurio palankumo vyksta konkurencija, verčia atsidėti jam, išžvalgyti jo silpnybes bei privalumus ir prie jo prisitaikyti, surasti arba nutiesti visus tiltus, kurie jo paties būtį ir veiklą galėtų sujungti su juo. Žinoma, dažnai tai pasiekiama asmeninio orumo ir produkcijos dalykinės vertės sąskaita; pirmiausia konkurencija tarp aukščiausių dvasinių orientyrų kūrėjų prisideda prie to, kad tie, kurie turi vadovauti masėms, toms masėms paklustų; apskritai kad būtų galima efektyviai atlikti tokias vadovavimo funkcijas kaip mokytojo ar partijos vado, menininko ar žurnalisto, būtina atsižvelgti į masių instinktus ir nuotaikas tuo atveju, kai pastarosios turi galimybę rinktis iš konkuruojančių pretendentų. Tai, žinoma, *turinio* atžvilgiu apverčia rangų tvarką ir socialines gyvenimo vertybes, bet nesumažina konkurencijos formalios reikšmės visuomenės sintezei. Nesuskaičiuojamais atvejais konkurencijai pavyksta tai, kas šiaip jau pavyksta tik meilei: įspėti slapčiausius kito norus anksčiau, negu jis pats juos suvokia. Antagonistinė įtampa tarp konkurentų prekybininko jautrumą publikos polinkiams sustiprina beveik iki aiškiaregio instinkto, įgalinančio numatyti būsimus tos publikos skonio, mados, interesų pokyčius; ir tai pasakytina ne tik apie prekybininką, bet ir apie žurnalistą, menininką, knygų leidėją, parlamentarą. Modernioji konkurencija, kuri apibūdinama kaip visų kova su visais, kartu yra visų kova dėl visų. Niekas nepaneigs tragizmo, susijusio su tuo, kad visuomenės elementai veikia vienas prieš kitą, užuot veikę vienas dėl kito, kad kovojant su konkurentais eikvojamos nesuskaičiuojamos jėgos, kurios galėtų būti panaudotos pozityviam darbui, pagaliau kad ir pozityvus bei vertingas darbas prapuola kaip nenaudingas ir neatlygintas, kai

tik su juo konkuruoja vertingesnis arba bent jau patrauklesnis. Tačiau šis socialinio balanso pasyvas yra tiktai *greta* milžiniškos sintetinės jėgos, susijusios su tuo, kad konkurencija visuomenėje, šiaip ar taip, yra konkurencija dėl žmonių, grumtynės dėl patikimo ir vartojimo, dėl visokios rūšies pripažinimo ir atsidavimo, nedaugelio grumtynės dėl daugelio ir daugelio dėl nedaugelio; trumpai kalbant, iš tūkstančių sociologinių gijų audžiamos pastangos įgyti ryšį su kitais žmonėmis ir jų palankumą koncentruojant savo sąmonę į jų norus, jausmus ir mąstymą, pritaikant pasiūlą prie paklausos, išnaudojant rafinuotai multiplikuotas galimybes. Nuo tada, kai glaudų ir naivų primityvių socialinių santvarkų solidarumą išstūmė decentralizacija, kuri buvo neišvengiamas tiesioginis bendravimo ratų kiekybinio išsiplėtimo padarinys, žmogaus rūpinimasis žmogumi, vieno prisitaikymas prie kito, atrodo, pasidarė galimi tik dėl konkurencijos, taigi dėl vienu metu vykstančios vieno žmogaus kovos su kitu dėl trečiojo, su kuriuo galbūt kovojama kokiu nors kitu atžvilgiu dėl pirmojo. Įvairūs interesai, kurie galiausiai išlaiko susietus kokio nors rato narius, plačioje ir individualizuotoje visuomenėje gali būti gyvybingi tik tada, kai konkurencinės kovos būtinumas ir įkarštis juos įperša subjektui. Šiaip ar taip, socializuojanti konkurencijos jėga iškyla toli gražu ne vien šiais šiurkščiais, taip sakant, viešais atvejais. Daugybėje kombinacijų – šeimyniniame gyvenime, erotikoje, draugijos pasiplepėjimuose, įsitikinimus formuojančiuose disputuose, draugystėje ir įvairiuose tuštybės patenkinimuose – visur mes susiduriame su dviejų konkurencija dėl trečiojo, tiesa, dažnai tik kaip su jos užuomina, kaip su gana ramiais polinkiais, kaip su šalutiniais arba daliniais visuminio proceso reiškiniais. Tačiau visur, kur ji iškyla, konkurentų antagonizmą atitinka kokia nors pasiūla

arba vilionė, koks nors pažadas arba savęs pateikimas, kiekvieną iš konkurentų susiejantys su trečiuoju; ypač nugalėtojų tas ryšys dažnai įgauna tokį intensyvumą, kuris būtų neįmanomas be specifinio, tik iš konkurencijos kylančio savo pasiekimų nuolatinio lyginimo su kito pasiekimais, be skatinamųjų konkurencijos šansų. Kuo labiau liberalizmas yra prasiskverbęs ne tik į ūkinius ir politinius, bet taip pat į šeimyninius ir bičiuliškus, bažnytinius ir draugystės, hierarchijos ir visuotinio bendravimo santykius, taigi kuo mažiau šie santykiai yra iš anksto apibrėžti ir visuotinių istorinių normų reguliuojami, kuo labiau jie palikti labiliai, kiekvieną kartą atsistatančiai jėgų pusiausvyrai arba jų pokyčiams, tuo labiau jų pavidalas priklauso nuo vykstančios konkurencijos; o jos baigtis savo ruožtu dažniausiais atvejais priklauso nuo intereso, meilės, lūkesčių, kuriuos konkurentai skirtingu mastu gali sukelti trečiajam arba tretiesiems ir kurie yra konkuruojančiųjų veiksmų centras. Vertingiausias objektas žmonėms yra žmogus – ir tiesiogiai, ir tarpiškai. Būtent žmogus, nes jame yra sukauptos žemesnės už žmogų gamtos energijos, kaip gyvūne, kurį mes galime suvalgyti arba priversti mums dirbti, yra sukauptos augalų pasaulio energijos, o pastarajame glūdi saulės ir dirvos, oro ir vandens energijos. Žmogus yra labiausiai kondensuotas ir išnaudoti tinkamiausias darinys, ir tokiu mastu, kokiu nyksta vergovė, t. y. mechaniškas žmogaus pasisavinimas, auga būtinumas užvaldyti jį dvasiškai. Todėl kova *su* žmogumi, kuri buvo kova dėl jo ir jo pavergimas, virto komplikuotesniu konkurencijos reiškiniu, kai irgi vienas žmogus kovoja su kitu, tačiau kovoja dėl trečiojo. Ir šio trečiojo užkariavimas, kuris pasiekiamas tik tūkstančiais sociologinių priemonių – įkalbinėjimu arba įtikinėjimu, kainos pakėlimu arba jos numušimu, įtaiga arba grasini-

mu, trumpai tariant, dvasiniu saitu, savo padarinių požiūriu dažnai irgi reiškia tik kokią nors priklausomybę, kokio nors ryšio sudarymą, nuo staigaus pirkimo sandorio parduotuvėje iki vedybų. Didėjant gyvenimo kultūrinio turinio intensyvumui ir kondensuotumui, kova dėl šios kondensuočiausios iš visų gėrybių, dėl žmogaus sielos, turi įgyti vis platesnį mastą, taigi susikaupiančios sąveikos, kurios yra ir šios kovos priemonės, ir jos tikslai, irgi plečiasi ir gilėja.



Dabar aš vėl grįžtu prie ypatingo *konkurencinės* kovos santykio su jos rato struktūra, ir čia pirmiausia yra svarbus toks skirtumas: ar pats to rato interesų turinys lemia tą formą, kuri konkurenciją draudžia arba riboja, ar jis, pats savaime būdamas visiškai prieinamas konkurencijai, kliudo jai tik dėl ypatingos istorinės savo formos, dėl bendrų ir su konkuruojančiais interesais nesusijusių principų. Pirmojo atvejo galimybė priklauso nuo dviejų prielaidų. Jeigu konkurencija kyla tada, kai kokia nors gėrybė, kurios užtenka ne visiems pretendentams arba kuri apskritai ne visiems yra prieinama, atitenka tik varžybų nugalėtojui, tai akivaizdu, kad konkurencija negalima tada, kai arba rato elementai apskritai nesiekia tokios gėrybės, kurios jie visi vienodai norėtų, arba jeigu siekia, tos gėrybės visiems vienodai užtenka. ✧



Kitos socialinės sąveikos modifikacijos pasireiškia tada, kai atsisakoma ne pačios konkurencijos kaip tokios, o tik, jau tai konkurencijai vykstant, kai kurių jos priemonių. Čia turimos galvoje vystymosi stadijos, kuriose absoliuti gyvūniškosios kovos dėl būvio konkurencija pereina į reliatyvią, t. y. tokią, iš kurios paprastai pašalinami visi tie susidūrimai ir jėgų paralyžiavimai, kurių

nereikia konkurencijos tikslams. Tai nepakeičia ne tik konkurencijos teikiamos naudos, bet ir jos intensyvumo; tik pastarasis turi būti realiai susietas su *nauda* ir turi būti užkirstas kelias jam nuklysti tokiais kanalais, kurie sumažina *abiejų* šalių jėgas, o kartu ir subjektyvų bei objektyvų tų jėgų naudingumo efektą. Tai įgyja dvi formas, kurias galima apibūdinti kaip tarpindividualų ir antindividualų konkurencijos priemonių apribojimą. Viena iš jų būna tada, kai koks nors konkurentų skaičius savanoriškai susitaria atsisakyti tam tikrų praktikų, kurias pasitelkę vieni gali pranokti kitus: toks vieno atsisakymas čia galioja tol, kol jo laikosi ir kitas; antai toks yra kokios nors vietovės tam tikro asortimento knygų prekiautojų susitarimas taikyti ne didesnę kaip 10 ar 5 procentų nuolaidą arba visiškai nedaryti jokių nuolaidų, arba toks yra parduotuvių savininkų susitarimas prekybą užbaigti 9 arba 8 valandą ir pan. Čia, aišku, lemia tik egoistinė nauda; vienas atsisako minėtų priemonių pasipelnyti iš pirkėjų, nes žino, kad kitas, kaip ir jis pats, jas tada irgi panaudotų ir kad papildomos pajamos, kurias jis galėtų gauti, neprilygtų išlaidoms, kurias jis irgi patirtų. Tai, ko čia atsisakoma, yra ne konkurencija, – pastaroji visuomet remiasi vienokia ar kitokia nelygybe, – o būtent tokie dalykai, dėl kurių jokia konkurencija negalima, nes čia iškart atsiranda visų konkurentų lygybė. Šis formos tipas, nors lig šiol jis nedažnai buvo realizuojamas grynu pavidalu, vis dėlto yra didžiai reikšmingas, nes jis parodo, jog ir pačios konkurencijos srityje jos vienaip ar kitaip nemažinant yra galimas konkurentų susivienijimas. Radus interesų sutapties tašką, intensyvesnis jų antagonizmas perkeliamas į tuos taškus, kuriuose jis gali įgyti gryną išraišką, ir šitas tarpindividualus priemonių apribojimas gali neapibrėžtai plėstis, kad konkurencija išsilaisvintų nuo visko, kas iš tikrųjų

nėra konkurencija, nes tai abipusiškai be rezultato anuliuojasi. Kadangi konkurencijos priemonės daugiausia susideda iš tų pranašumų, kurie siūlomi trečiajai šaliai, tai tokiu pat mastu dabar šiai trečiajai šaliai primetamos susitarimo dėl priemonių apribojimo išlaidos, taigi ūkio viduje jos primetamos vartotojui; taip nutiesiamas tiesus kelias į kartelizaciją. Ir jeigu jau kartą buvo pastebėta, kad konkurencijos praktika leidžia taip ir tiek daug be nuostolio sutaupyti, jeigu tik konkurentas daro tą patį, ką ir tu, tai šito padarinys, greta jau nurodytos vis aštrėjančios ir grynėjančios konkurencijos, gali būti visiškai priešingas: tai susitarimas, kuriuo siekiama apskritai įveikti konkurenciją, organizuoti įmones, kurios dabar jau nebekovoja dėl rinkos, o aprūpina ją pagal bendrą planą. Šis konkurencinės kovos atsisakymas turi visiškai kitokią sociologinę prasmę negu cecho ar gildijos atveju: kadangi ceche individai liko savarankiški, tai jų lygybė reikalavo ir tą iš jų, kuris sugeba efektyviausiai veikti, nužeminti iki tokio lygio, kad ir silpniausias galėtų su juo konkuruoti; tai yra ta neišvengiama forma, kuriai esant savarankiški elementai gali pasiekti mechaninę lygybę. Tačiau kartelizacijos atveju jau iš pat pradžių išeities taškas yra ne subjektų padėtis, o objektyvus įmonės tikslingumas. Šiuo atveju aukščiausią tašką pasiekia tas konkurencijos priemonių apribojimas, kuris pašalina viską, kas netarnauja konkurencijos tikslams, ir galiausiai tai, kas dar lieka, čia irgi praranda konkurencijos pobūdį, nes visiškas rinkos užvaldymas ir dėl to atsiradusi vartotojų priklausomybė konkurenciją kaip tokią padaro nereikalingą.

Pagaliau toks konkurencijos priemonių apribojimas, kuris pačiai konkurencijai leidžia tęstis toliau, vyksta ir per instancijas, kurios yra visiškai anapus konkurentų ir jų interesų srities, – per teisę ir moralę. Teisė

konkurencijai apskritai neleidžia naudoti tik tų priemonių, kurios yra uždraustos ir kituose žmonių santykiuose: prievartavimo ir žalojimo, apgaulės ir šmeižto, grasinimų ir klastojimo. O šiaip konkurencija yra toks antagonizmas, kurio formas ir padarinius teisiniai draudimai reglamentuoja palyginti mažiau negu kitas kovas. ✧

✧ Tokių įstatymų motyvai visur akcentuoja, kad tie įstatymai sąžiningoms varžyboms netaiko jokių apribojimų, o privalo sukliudyti tiktai toms, kurios nusižengia teisingumui ir tikėjimui, ir šitai mūsų čia svarstomos problemos atžvilgiu aiškiau galima suformuluoti taip: jie iš konkurencijos eliminuoja tai, kas nėra konkurencija socialine prasme. Juk pastaroji vis dėlto yra objektyvių pasiekimų, kurie naudingi tretiesiems asmenims, pateisinta kova. Tačiau tokie lemiami objektyvūs socialiniai pagrindai yra ardomi ir perstumdomi, kai tik pradedamos naudoti reklamos, viliojimo, klastos priemonės, kurios neduoda jokios dalykinės naudos, o yra tam tikra *betarpiškesnės*, grynai egoistinės ir visuomeniškai naudingais keliais nevedančios kovos rūšis. Tai, ką teisiniai sprendimai apibūdina kaip „garbingas“ varžybas, geriau įsižiūrėjus, visuomet yra tokios varžybos, kurios atitinka aną grynąją konkurencijos sąvoką. Vieno Vokietijos įstatymo komentare aiškiai pateikiamas toks „negarbingos“ konkurencijos atvejis: kažkas greta drabužių parduotuvės įkuria didelę konkuruojančią parduotuvę, joje prekės pardavinėjamos sumažintomis kainomis, apie kurias informuoja rėksminga rinkos reklama, kol smulkusis verslininkas sunaikinamas. Tai yra brutaliausias prievartavimas, ir abiejų konkurentų santykis, traktuojamas individualistiškai, iš tikrųjų yra ne kitoks, kaip santykis tarp stipraus plėšiko ir silpnos jo aukos. Tačiau socialiniu požiūriu tai yra švari, vien tik nuo objekto ir

trečiųjų asmenų priklausoma konkurencija, nes juk ir reklama, kol ji skelbia tik tiesą, tarnauja publikai. ✧

✧ Kai asmenybinės jėgos tiesiogiai grumiasi viena su kita, mes jaučiame, kad turime elgtis apdairiai ir rezervuotai, mažiau galime neklausyti maldavimų pasigailėti; savotiškas drovumas daugeliu atvejų kliudo mums pulti į tiesioginį antagonizmą, nevaržomai atskleisti visą savo energiją, atidengti visas savo kortas, visiškai atsiduoti tai kovai, kurioje viena asmenybė susiduria su kita. Kovose, kur kovojama objektyviais pasiekimais, visi šie etiniai bei estetiniai stabdžiai atkrinta. Todėl dabar galime konkuruoti su žmonėmis, su kuriais vengtume kokių nors asmeninių kontroversijų. Dėl posūkio į objektą konkurencija įgyja tą bet kokio objektyvumo nuožmumą, kuris kyla ne iš svetimos kančios teikiamo džiaugsmo, o iš to, kad subjektyvūs veiksniai iš apskaičiavimų apskritai pašalinami. Šis abejingumas subjektyvumo atžvilgiu, kuris būdingas logikai, teisei, piniginiam ūkiui, leidžia asmenims, kurie visai nėra žiaurūs, savo veiksmais atskleisti visus konkurencijos žiaurumus – ir net ramia sąžine, be kokių nors blogų kėslų. Taigi asmenybės pasitraukimas ir proceso objektyvumas nuima naštą nuo dorovinės sąmonės, o kartu tokį pat poveikį turi ir priešinga sudedamoji konkurencijos dalis: tai, kad konkurencijos rezultatas tiksliai proporcingai atitinka subjekto į ją įdėtas jėgas. Jeigu atsiribosime nuo tų nukrypimų, kurie nesusiję su konkurencijos esme, o atsiranda dėl jos susipynimo su kitokio pobūdžio veiksniais ir santykiais, tai įsitikinsime, kad konkurencijos rezultatas neklystamai rodo asmeninius gebėjimus, kuriuos objektyvuoja esami pasiekimai. Tuo, ką mes kitų žmonių sąskaita pelnome ar dėl žmonių ir konjunktūrų palankumo, ar dėl atsitiktinumo, ar dėl nujaučiamo likimo palankumo, naudojamės ne tokia ramia sąžine kaip

tais dalykais, kuriuos įgyjame savo pačių veikla. Juk čia greta išsižadančios dorovės yra save teigianti dorovė, kurios abi turi tiktai tą bendrą priešininką, kad mūsų santykis su kitu žmogumi priklauso ne nuo Aš, bet nuo išorinių galių. O pagaliau tada, kai, kaip grynosios konkurencijos atveju, nulemia šitas Aš, varžybų žiaurumus kompensuoja patenkintas mūsų moralinio instinkto teisingumo jausmas – ir ne tik nugalėtojo, bet tam tikromis aplinkybėmis ir pralaimėjusiojo.

Kalbėdami apie konflikto šalis, mes parodėme galimus tų šalių santykių tipus: antitezės ir sintezės mišinį, vienos antstatą ant kitos, savitarpio apribojimus ir sustiprinimus. Kartu mes susiduriame su platesne sociologine konflikto reikšme: su ta reikšme, kurią jis turi ne abiejų šalių savitarpio santykiui, o vidinei kiekvienos šalies struktūrai. Kasdienis patyrimas rodo, kaip lengvai dviejų individų ginčas kiekvieną iš jų pakeičia ne tik santykio su kitu atžvilgiu, bet ir jį patį; ir pakeičia jį – čia nekalbame apie erzinančius ar raminančius, silpninančius ar stiprinančius konflikto *padarinius* individui – būtent dėl išankstinių sąlygų, kurias ginčas suponuoja, dėl vidinių pokyčių ir prisitaikymų, kuriuos konfliktas skatina kaip naudingus konflikto kovai. Mūsų kalba turi nepaprastai taiklias formuluotes šių imanentinių pokyčių esmei išreikšti: kovojantysis būtinai turi „susiimti“, t. y. privalo koncentruoti visą savo energiją tarsi viename taške, kad ji bet kurią akimirką galėtų būti panaudota būtent reikiama kryptimi. Kol konflikto nėra, žmogus gali „palikti save ramybėje“, t. y. tada atskiros jo esybės jėgos ir interesai gali skleistis įvairiomis kryptimis ir nepriklausomai vieni nuo kitų. Tačiau puolimo ir gynimosi metu dėl esybės dalių priešingų siekių jis prarastų jėgas, o kaskart iš naujo jas telkdamas ir organizuodamas prarastų laiką; todėl dabar vi-

sas žmogus turi įgyti koncentruotą formą kaip savo vidinę kovos poziciją ir pergalės šansą. Panašioje situacijoje formaliai tokio paties elgesio reikalaujama ir iš grupės. Šis būtinumas centralizuoti, griežtai sutelkti visus elementus, nes vien tai garantuoja jų tikslingą panaudojimą iškilus reikalui nešvaistant jėgų ir laiko, – šis būtinumas konflikto atveju yra toks savaime suprantamas, kad, kaip rodo nesuskaičiuojami istoriniai pavyzdžiai, jis įveikia net tobuliausią taikos meto demokratiją. ✧



Todėl grupės, kurios atsiduria kokios nors rūšies karo padėtyje, nėra tolerantiškos, jos individualius nukrypimus nuo vienybę garantuojančio principo gali pakęsti tik iki tam tikros aiškiai apibrėžtos ribos. Kaip metodas čia kartais naudojama tariama tolerancija, tinkama tam, kad *galiausiai* būtų galima tuo ryžtingiau atskirti nepaklusniuosius. Katalikų bažnyčia iš tikrųjų buvo net dvigubo karo padėtyje: prieš įvairias teorines doktrinas, kurios visos kartu buvo erezija, ir prieš greta jos gyvuojančius gyvenimo interesus ir potencijas, kurios pretendavo būti nuo jos daugmaž nepriklausoma galios sritimi. Uždarą vienybės formą, kuri jai buvo būtina tokiomis sąlygomis, ji įgijo dėl to, kad disidentinius elementus traktavo kaip jai pačiai priklausančius taip ilgai, kiek tai buvo įmanoma, o nuo to momento, kai tai jau nebuvo įmanoma, ji nepaprastai energingai juos atstumdavo. ✧ Kaip tik dėl šių priežasčių politinei partijai net jos narių skaičiaus sumažėjimas gali teikti privalumų, jei tik šis mažėjimas ją apvalo nuo oportunistinių ir į kompromisus linkusių elementų. Kad tai būtų tikslinga, kartu turi susidėti dvi sąlygos: pirma – kova turi būti arši, antra – kovojanti grupė turi būti palyginti maža. Tipiškas atvejis yra mažumos partija, ypač tada, kai ji neapsiriboja tik gynyba. ✧



Todėl grupės, ypač mažumos, kurios kovoja ir yra persekiojamos, dažnai atmeta joms palankius kitos pusės žingsnius ir jos toleranciją, nes taip naikinamas opozicijos ryžtingumas, be kurio jos negali toliau kovoti. Pavyzdžiui, Anglijos konfesiniuose kivirčuose tokie dalykai iškildavo gana dažnai. Ir valdant Jokūbui II, ir Vilhelmui bei Marijai vyriausybė nonkonformistams ir independentams, baptistams, kvakeriams įvairiomis aplinkybėmis rodė palankumo ženklus, kurių šie visiškai nenorėjo priimti. Juk kitaip lankstesniems ir ne tokiems ryžtingiems jų elementams būtų kilusi pagunda ir atsiradusi galimybė sudarinėti kokias nors tarpines grandis arba bent jau sušvelninti savo priešiškumą. Bet koks kitos pusės lankstumas, *kuris vis dėlto yra tiktai dalinis*, kelia grėsmę visų opozicijos narių laikysenos vieningumui, taigi ir tai solidariai vienybei, kurios kovojanti mažuma be kompromisų turi laikytis. Todėl apskritai grupė taip dažnai praranda vienybę, kai tik nebeturi jokio priešo. Kad taip yra, įvairiais aspektais išryškino protestantizmas. Kadangi kaip tik „protestas“ jam buvo esminis dalykas, tai jis, kai tik iš akiračio išnyko priešininkas, prieš kurį jis protestavo, prarado savo energiją arba vidinę vienybę, ir pastarąją net tokiu mastu, kad jis šiuo atveju konfliktą su priešu atkartojo pats savyje ir atskyrė vieną nuo kitos laisvamaniškąją ir ortodoksinę kryptis. ✧ Todėl jeigu kokia nors grupė visiškai įveikia savo priešus, tai ne visuomet yra sėkmė sociologine prasme; juk dėl to senka jos sutelktumą garantuojanti energija, o niekada nenuilstančios ardomosios jėgos stiprėja. ✧



Šią tiesiogiai nagrinėjamų santykių kryptį iliustruoja tiek daug istorinių atvejų, kad juos analizuoti tikslinga nebent tada, kai siekiama nustatyti susivienijimo *laips-*

nius, kurie tokiu būdu gali būti pasiekti. Aukščiausias laipsnis yra vieningos valstybės sukūrimas. Prancūzija už bendros nacionalinės priklausomybės įsisąmoninimą iš esmės pirmiausia turi būti dėkinga kovai su anglais, o ispanų kraštus *viena* tauta padarė pirmiausia karas su maurais. Tolesnį žemesnį laipsnį apibūdina sąjunginės valstybės ir valstybių sąjungos, o pagal jų sąryšį ir jų centrinės valdžios galios mastą čia dar savo ruožtu skiriamos įvairios pakopos. Jungtinėms Valstijoms buvo reikalingas išsilaisvinimo karas, Šveicarijai – kova su Austrija, Nyderlandams – sukilimas prieš Ispaniją, achajų sąjungai – kova prieš Makedoniją; toks buvo ir vienas iš naujosios Vokietijos imperijos* susikūrimo veiksnių. ✧

Visiems pozityviems šio tipo atvejams būdinga tai, kad nors vienybę realizuoja konfliktas ir ji tarnauja konflikto tikslams, bet ji pati neapsiriboja kova ir leidžia toliau plėtotis su karo tikslais jau nebesusijusiems interesams ir sąveikos energijoms. Kovos reikšmė, tiesą sakant, čia yra tik ta, kad kova įgalina funkcionuoti esamą latentinį sąryšį ir vienybę, ji pati čia veikiau yra vidujai įsakmaus vienijimosi dingstis arba proga, o ne jo tikslas. Žinoma, konflikto kolektyviniam interesui dar būdinga tam tikra gradacija: ar vienytis skatinančios kovos tikslas yra puolimas ir gynimasis, ar tik gynimasis. Su pastaruoju atveju, atrodo, susiduriame daugumoje iš jau esamų grupių susidedančių koalicijų, būtent ten, kur turime reikalą su labai daug arba labai skirtingų grupių. Tikslas apsiginti yra kolektyvistinis minimumas, nes jis ir kiekvienai grupei, ir kiekvienam individui yra neišvengiamiausia savisaugos instinkto garantija. Kuo daugiau elementų jungiasi ir kuo jie įvairesni, tuo mažesnis,

*Ši imperija gyvavo 1871–1918 m.

aišku, yra visus juos siejančių interesų skaičius, ir kraštutiniu atveju jie vadovaujasi primityviausiu instinktu – apginti savo egzistenciją. Atsakydamas į įmonininkų būgštavimus, kad kada nors visos Anglijos profsąjungos gali susivienyti, vienas iš kategoriškiausių jų atstovų pabrėžė: net jeigu prie to ir būtų prieita, tai išimtinai turint tikslą apsiginti! ✧



Jeigu sintetinė bendro priešiškumo jėga priklauso ne nuo interesų skaičiaus, o nuo susivienijimo trukmės ir intensyvumo, labai palanki yra ta aplinkybė, kad aktualią kovą pakeičia nuolatinė kokio nors priešo *grėsmė*. ✧



✧ Visuomeninio gyvenimo vienas po kito ir vienas greta kito tėkmėje karas ir taika susipina taip, kad kiekvienoje taikos būsenoje susidaro sąlygos būsimai kovai, o kiekvienoje kovoje – sąlygos būsimai taikai; jeigu mes vadovaudamiesi šiomis kategorijomis retrospektyviai peržvelgsime socialinės raidos sekas, tai niekur negalėsime sustoti: įsitikinsime, kad istorinėje tikrovėje abi šios būsenos yra neatskiriamai susijusios. Tačiau šiose sekose mes jaučiame vidinį minėtų jų elementų skirtumą: kova čia iškyla kaip laikinas dalykas, kurio tikslas yra taika ir jos turiniai. Nors šių elementų ritmas, objektyviai jį traktuojant, lygiavertiškai teka visiškai *viename* lygmenyje, mūsų vertinimo jausmas sukuria šioje tėkmėje tarsi jambiškus periodus, kur karas yra *thesis*, o taika – *arsis**. Antai senovės Romoje karalius, norėdamas pradėti karą, pirma turėjo prašyti piliečių sutikimo; tačiau tokio suti-

*Antikinės eilėdaros terminai: *tezis* (*gr.* nuleidimas) – pėdos silpnoji dalis (pvz., jambo pirmasis skiemuo), *arsis* (*gr.* pakėlimas) – stiprioji pėdos dalis.

kimo nereikėjo (kitaip tariant, jis buvo laikomas savaime suprantamu) norint sudaryti taiką. Jau vien iš to galima spręsti, kad perėjimas nuo karo prie taikos yra esmingesnė problema negu priešingas perėjimas. Pastarasis, tiesą sakant, nereikalauja atskiro nagrinėjimo; juk taikos meto situacijos, dėl kurių kyla atvira kova, pačios jau yra kova – jos difuzinė, nepastebima arba latentinė forma. ✧



Paprasčiausias ir radikaliausias būdas nuo karo pereiti prie taikos yra *pergalė*. Tai yra visiškai savitas gyvenimo reiškinys, kuris, nors iškyla nesuskaičiuojamais individualiais pavidalais ir mastais, nėra panašus į kitus mūsų aptartus dalykus. Iš daugybės pergalės būdų, kurie suteikia ypatingą atspalvį po to įsigalinčiai taikai, aš paminėsiu tik tą, kai pergalę lemia ne tik vienos kariaujančios pusės persvara, bet ir, bent jau iš dalies, kitos pusės rezignacija. ✧

Konflikto užbaigimas pergale yra visiška jo užbaigimo *kompromisu* priešingybė. Vienas iš būdingiausių kovų skirstymo būdų remiasi tuo, ar šioje kovoje galimas kompromisas, ar negalimas. Šitai lemia anaiptol ne vien tai, ar kovos prizas sudaro tam tikrą nedalomą vienybę, ar, priešingai, jis gali būti padalytas kovojančioms šalims. Kai kurių objektų atžvilgiu kompromisas, pasiekiamas dalybomis, yra neįmanomas. Toks kompromisas neįmanomas tarp varžovų, konkuruojančių dėl moters palankumo, tarp pirkėjų, norinčių įsigyti tą patį nedalomą objektą, taip pat kovose, kurių motyvas yra neapykanta ir kerštas. Ir vis dėlto kompromisas pasiekiamas ir kovose dėl nedalomų objektų, kai juos galima kuo nors pakeisti; todėl už tą nedalomą dalyką, dėl kurio kovojama ir kuris gali atitekti tik vienai pusei, pastaroji kitai į kompromisą einančiai pusei gali atsilyginti kokia nors kitokia vertybe. ✧

Nuo konflikto užbaigimo kompromisu objektyvaus pobūdžio skiriasi jo užbaigimas *susitaikymu*, kuris yra grynai subjektyvus būdas. Aš čia turiu galvoje ne tokį susitaikymą, kuris yra kompromiso ar kitokio konflikto sureguliavimo padarinys, bet tokį, kuris yra konflikto užbaigimo priežastis. Susitaikymas yra tam tikras pirminis nusiteikimas, kuris visiškai nepriklausomai nuo kokių nors objektyvių priežasčių siekia užbaigti kovą, panašiai kaip konflikto teikiamas pasitenkinimas irgi be kokių nors dalykinių paskatų tą kovą palaiko. Nesuskaičiuojamais atvejais, kai konfliktas baigiasi ne taip, kaip negailestingai turėtų lemti jėgų santykis, galbūt veikia kaip tik ši visai elementari ir iracionali susitaikymo tendencija, kuri yra visiškai kas kita, negu silpnumas ar geraširdiškumas, socialinė moralė ar artimo meilė. Ši tendencija netgi nesutampa su taikingumu. Juk pastarasis iš anksto vengia kovos, o primestą karą kariauja nuolatos orientuodamasis į taikos poreikį, tačiau visas susitaikymo savitumas dažnai išryškėja kaip tik po visiško atsidavimo kovai. ✧



Kaip tik dėl tos gilesnės reikšmės, kurią polinkio susitaikyti po konflikto, po vienpusiškai ir abipusiškai suteiktų kančių, mastas turi visai žmonių santykių raidai, – kaip tik dėl to šios reikšmės komponentas yra ir negatyvi susitaikymo priešingybė: nesutaikomumas. Ir jis, kaip ir susitaikymas, gali būti formalus sielos nusiteikimas, kuriam aktualizuotis, žinoma, reikalinga kokia nors išorinė situacija, tačiau tada jis pasireiškia visiškai spontaniškai, o ne vien kaip kokių nors kitokių, tarpininkaujančių emocijų padarinys. Abi šios tendencijos priklauso prie pagrindinių poliškų elementų, kurių mišiniai apibrėžia visus žmonių santykius. ✧



Penktas skyrius
Paslaptis ir slaptoji draugija

Visi žmonių savitarpio santykiai, savaime suprantama, yra pagrįsti tuo, kad jie vienas apie kitą ką nors žino. Komersantas *žino*, kad jo kontrahentas nori kaip galima pigiau pirkti ir kaip galima brangiau parduoti; mokytojas *žino*, kad jis iš mokinio gali tikėtis tam tikros žinių kokybės ir kiekybės; bet kuriame visuomenės sluoksnyje atskiras asmuo *žino*, kokį maždaug kiekvieno kito išsilavinimo lygį jis turi tarti esant. Ir akivaizdu, kad be tokio žinojimo čia mūsų aptarti vieno žmogaus poveikiai kitam apskritai būtų neįmanomi. Visi asmeniniai diferencijuoto pobūdžio santykiai – tai mes galime pasakyti su nesunkiai įžvelgiamomis išlygomis – intensyvumą ir atspalvį įgyja tokiu mastu, kokiu kiekvienas jų dalyvis žodžiais ir gyvenimu atsiveria kitiems. Kiek klaidų ir grynų prietarų gali slypėti visose šiose žiniose – tai jau kitas klausimas. Tačiau mūsų išorinės gamtos pažinimas, nepaisant visų galimų apsigavimų ir spragų, vis dėlto atskleidžia tiesą tokiu mastu, kiek jos reikia mūsų giminės gyvenimui bei pažangai, ir tai rodo, kad kiekvienas žmogus kitą žmogų, su kuriuo jis turi reikalą, apskritai teisingai pažįsta bent jau tiek, kad būtų įmanomas bendravimas ir santykiai. Žinojimas, su *kuo* turi reikalą, yra pirmoji sąlyga, kad apskritai galėtum su kuo nors ką nors daryti; įprastas savitarpio prisistatymas ilgiau trunkančiame pokalbyje arba susitikus toje pačioje socialinėje aplinkoje, nors ir atrodo esąs tuščia forma, iš tikrųjų yra tikslus simbolis to savitarpiško žinojimo, kuris yra apriorinis bet kokio santykio momentas. Nuo sąmonės tai dažnai būna paslėpta, nes daugumos mus siejančių santykių atveju mums pakanka žinoti tik visiškai tipiškas kito tendencijas ir ypatybes, kurios kaip

būtinos paprastai pastebimos tik tada, kai staiga išnyksta. Kaip tik todėl ir yra naudingas specialus tyrinėjimas, koks vienas kito pažinimo pobūdis ir mastas yra reikalingas įvairiems žmonių santykiams; kaip bendros psichologinės prielaidos, kuriomis vadovaudamasis vienas žmogus paprastai kreipiasi į kitą, susipina su konkrečiu patyrimu, susijusiu su tuo individu, su kuriuo mes dabar susiduriame; kodėl kai kuriose srityse vienas kito pažinimas visiškai neturi būti abipusiškai vienodas arba privalo būti vienodas; kaip esamų santykių plėtotę apibrėžia augančios abiejų pusių arba vienos pusės žinios apie kitą; pagaliau, atvirkščiai, kokį poveikį mūsų objektyviam psichologiniam kito vaizdiniui daro realūs praktiniai ir širdies santykiai. Pastarasis atvejis anaiptol neturi būti suprantamas vien kaip klaidinantis. ✧ Jeigu A turi kitokį M vaizdinį negu B, tai anaiptol nerodo žinojimo netobulumo ir apgaulės, o tik rodo, jog A esmės ir visų aplinkybių nulemtas jo santykis su M yra toks, kad jo susidarytas M vaizdinys jam yra tiesa, kaip kad B tiesa apie M savo turiniu yra kitokia. Neegzistuoja joks aukštesnis už jų abiejų objektyviai teisingas M pažinimas, kuris A ir B žinias pateisintų tiek, kiek jos jį atitinka. Veikiau tiesos idealas, prie kurio vis dėlto asimptotiškai artėja M vaizdas A sąmonėje, ir kaip *idealas* yra kitoks negu B susidarytas vaizdas. Jame kaip integruojanti, formuojanti prielaida glūdi psichinis A savitumas ir tas ypatingas santykis, kuriuo A ir M susiejo vieną su kitu jų charakteriai ir likimai. ✧ Taip plėtojasi mūsų savitarpišku vienas kito pažinimu pagrįsti santykiai ir šis faktiniais santykiais paremtas žinojimas; būdami neatskiriamai susiję ir kisdami vykstant sociologinei sąveikai, jie atskleidžia ją kaip vieną iš tų reiškinių, kuriuose pasidaro empiriškai juntama paslaptinga būties ir vaizdinio vienybė.

Mūsų žinojimas, kitaip negu visuminė būtis, kuria grindžiami mūsų veiksmai, pasižymi savotiškais apribojimais ir apylankomis. Su tuo, kad „tik klydimas yra gyvenimas, o žinojimas yra mirtis", iš esmės, žinoma, negalime sutikti, nes nuolat klystanti būtybė visą laiką veiktų netikslingai ir neišvengiamai žūtų. Vis dėlto atsitiktiniai ir nepakankami mūsų prisitaikymai prie gyvenimo sąlygų neleidžia abejoti, kad mes turime savyje ne tik tiek daug tiesos, bet ir tiek daug nežinojimo ir darome tiek daug klaidų, kiek yra tikslinga mūsų praktinei veiklai. ✧

Tačiau su tiesa ir apgaule susijusių objektų rate yra vienas toks ruožas, kuriame abi jos įgyja niekur kitur nepasitaikantį pobūdį. Tai – vidus prieš mus esančio žmogaus, kuris tiesą apie save mums gali sąmoningai klastoti arba tiesiogiai meluodamas, arba ką nors nuslėpdamas ir nutylėdamas. Joks kitas objektas negali mums tokiu būdu savęs paaiškinti ar paslėpti, kaip gali žmogus, nes jokio kito objekto elgesys nepriklauso nuo to, ką apie jį žino kiti. ✧ Visa tai, ką mes žodžiais arba kokiu kitu būdu pranešame kitam, net ir patys subjektyviausi, impulsyviausi, intymiausi dalykai, yra fragmentai tokios psichinės ir realios visumos, kurios absoliučiai tikslus pagarsinimas turinio ir eiliškumo atžvilgiu kiekvieną žmogų, jeigu leisime sau pasakyti paradoksaliai, atvestų į pamišėlių namus. ✧ Vadovaudamiesi instinktu, kuris automatiškai atmeta bet kokį prieštaravimą, mes niekam neparodome kauzaliai visiškai tikros, logikos, dalykiniu ir prasmės požiūriu visiškai pakrikos ir neprotingos mūsų sielos procesų tėkmės, bet visuomet tik atrinktą ir sutvarkytą, taigi stilizuotą tos tėkmės fragmentą; ir apskritai nėra kitokių santykių ir kitokios visuomenės, išskyrus tą, kuri pagrįsta šiuo teleologiškai apibrėžtu vieno nežinojimu apie kitą. Ši savaime suprantama, apriorinė, galima sakyti, absoliuti prielaida

apima tuos reliatyvius skirtumus, kuriuos mes apibūdiname kaip nuoširdų atsiskleidimą mums ir kaip melagingą slėpimąsi nuo mūsų.

Bet koks melas, kad ir kokia būtų jo objekto dalykinė prigimtis, vidine savo esme perša klaidą apie meluojantį *subjektą*: juk jis rodo, kad meluojantysis nuo kito slepia tikrąjį vaizdinį, kurį jis turi. Specifinės melo esmės nederėtų sieti su tuo, kad apgautasis įgyja klaidingą *dalyko* vaizdinį, nes juk tai būdinga ir paprastai klaidai; melo esmė yra ta, kad nuo apgautojo nuslepiama vidinė *meluojančio asmens* nuomonė. Nuoširdumas ir melas žmonių savitarpio santykiams turi didžiulę reikšmę. Vienas iš būdingiausių sociologines struktūras skiriančių požymių – melo, kuris jose yra veiksmingas, mastas. Pirmiausia, esant labai paprastiems santykiams melas grupės būklei yra daug mažiau pavojingas nei tada, kai santykiai komplikuoti. ✧ Turiningesnis ir platesnis kultūrinis gyvenimas pagrįstas tūkstančiais prielaidų, kurių pagrindų atskiras žmogus apskritai negali atsekti ir patikrinti, bet turi priimti jas tik jomis tikėdamas ir pasitikėdamas. Daug didesniu mastu, negu paprastai įsivaizduojama, mūsų modernioji egzistencija – pradedant ūkiu, kuris vis labiau tampa kreditiniu ūkiu, ir baigiant mokslu, kuriame dauguma tyrinėtojų turi naudoti be galo daug jų pačių nepatikrintų, iš kitų perimtų rezultatų – yra pagrįsta tikėjimu kitų žmonių sąžiningumu. Svarbiausius savo sprendimus mes grindžiame komplikuota sistema vaizdinių, kurių dauguma būtų neįmanomi be tikėjimo, kad nesame apgauti. Todėl moderniuose santykiuose melas tapo daug labiau niokojančiu, abejoti pačiais gyvenimo pagrindais verčiančiu veiksniu negu anksčiau. Jeigu melas mums ir šiandien atrodytų tokia pat leistina nuodėmė, koks jis buvo graikų dievams, žydų patriarchams ar Ramiojo vandenyno salų gyventojams,

jeigu nuo jo neatgrėstų didžiausias moralinių priesakų griežtumas, tai sukurti modernų gyvenimą būtų tiesiog neįmanoma. Tas gyvenimas yra „kreditinis ūkis“ daug platesne, ne vien ekonomine prasme. Šį laikų santykį atkartoja nuotoliai, susiję su kitais gyvenimo matmenimis. Kuo toliau tretieji asmenys yra nutolę nuo mūsų asmenybės centro, tuo mums lengviau praktiškai, o kartu ir vidujai susitaikyti su jų nenuoširdumu; jeigu mus apgaudinėja pora mums artimiausių žmonių, gyvenimas darosi nepakeliamas. Ši banali tiesa sociologijai vis dėlto yra svarbi, nes ji parodo, kad nuoširdumo ir melo mastai, suderinami su socialinių santykių būkle, sudaro tam tikrą skalę, iš kurios galima spręsti apie tų santykių intensyvumą.

Tačiau primityviose visuomenėse melo reliatyvų *leistinumą* lemia tam tikras pozityvus jo tikslingumas. Ten, kur turime reikalą su pirminiu grupės organizavimu, jos sutvarkymu ir centralizavimu, šitai įvyksta stipriesiems fiziškai ir dvasiškai pajungiant silpnuosius. Melas, kuris čia turi pasisekimą, t. y. lieka nepermanytas, neabejotinai yra priemonė, kuri įgalina realizuoti dvasinį pranašumą ir kurią nedaugelis gudriųjų gali panaudoti, kad valdytų ir engtų. Tai yra tam tikra dvasinė kumščio teisė, lygiai tokia pat brutali kaip ir fizinė, tačiau derama vienomis ar kitomis aplinkybėmis, ar tai būtų atranka intelekto ugdymui, ar būtų siekiama užtikrinti laisvalaikį aukštesnėms kultūros vertybėms kurti tiems nedaugeliui asmenų, kuriems kiti privalo dirbti, ar reikėtų skirti grupės jėgų vadovą. Kuo mažesnius nepageidautinus šalutinius poveikius turinčiomis priemonėmis pasiekiami šie tikslai, tuo mažiau reikia melo ir tuo daugiau erdvės lieka melo etinio neleistinumo įsisąmoninimui. Šis procesas anaiptol dar nėra pasibaigęs. Smulkieji prekiautojai dar ir šiandien tiki, kad

melagingas prekių gyrimas visai nėra toks dalykas, be kurio galima apsieiti, ir daro tai ramia sąžine. Didmeninė prekyba ir tikrai aukšto stiliaus mažmeninė prekyba šią stadiją jau yra įveikusios ir siūlydamos savo prekes gali elgtis visiškai nuoširdžiai. Kai tiktai smulkaus ir vidutinio prekybininko verslas pasieks tokį pat tobulumą, tokie perdėti gyrimai ir tiesioginė netiesa reklamoje ir siūlant prekes, dėl kurių šiandien tokiems prekybininkams apskritai nėra priekaištaujama, sulauks tokio pat etinio pasmerkimo, kokio stambieji prekybininkai sulaukia jau šiandien. Nuoširdumu pagrįsti santykiai kokios nors grupės viduje apskritai pasidaro tuo tinkamesni, kuo labiau daugumos, o ne mažumos gerovė tampa jos norma. Juk apgautieji, taigi tie, kurie nuo melo nukentėjo, juos apgavusiojo, taigi to, kuris iš melo gavo naudos, atžvilgiu visuomet sudaro daugumą. Todėl „švietimas“, siekiantis šalinti socialiniame gyvenime veiksmingą netiesą, yra perdėm demokratinio pobūdžio.

Žmonių bendravimas paprastai yra pagrįstas tuo, kad kai kurios jų vaizdinių pasaulių sudedamosios dalys yra bendros, kad objektyvūs dvasiniai turiniai čia yra ta medžiaga, kuri plėtojasi per jų santykius su subjektyviu gyvenimu; pavyzdys gali būti visiems bendra kalba, kuri yra ir šio bendravimo priemonė. Tačiau geriau įsigilinus aiškėja, kad šis pagrindas susideda anaiptol ne vien iš to, ką vienas ir kitas žino, kitaip tariant, ne vien iš to, ką vienas pažįsta kaip kito dvasinį turinį, bet ištisai yra ataustas tuo, ką vienas žino, o kitas nežino. ✧

Prieš pradedant kalbėti apie paslaptį kaip sąmoningą siekimą nuslėpti, reikia atkreipti dėmesį į tai, kokiu skirtingu mastu įvairūs santykiai bendrą savitarpišką asmenybių pažinimą palieka už savo ribų. Iš tų susivienijimų, kuriuose apskritai dar esama tiesioginės sąveikos, čia pirmoje vietoje yra tikslinė sąjunga, – ir kaip tik to-

kia, kurioje žmones sieja visiškai objektyvūs ir paties priklausymo sąjungai apibrėžti jos narių reikalai, – kuri aiškiausiai reiškiasi grynai piniginių indėlių forma. Šiuo atveju sąveika, susitelkimas, bendras tikslo siekimas remiasi visiškai ne tuo, kad vienas psichologiškai pažįsta kitą. Atskiras žmogus čia yra grupės narys išimtinai kaip tam tikro reikalo dalyvis, ir jau visiškai nesvarbu, kokie individualūs motyvai jį tam reikalui determinuoja arba kokia asmenybė nukreipia jo veiksmus. Tikslinė sąjunga yra visiškai *diskretiška* sociologinė forma, jos dalyviai psichologiniu požiūriu yra anoniminiai ir, kad sudarytų susivienijimą, jiems vienam apie kitą reikia žinoti vien tai, *jog* jie jį sudaro. Didėja objektyvumas mūsų kultūros, kurios dariniai vis labiau išauga iš neasmeninių energijų ir vis mažiau įjungia į save subjektyvią individo visumą, kas buvo būdinga amatininko ir fabrikiniam darbui, – šis objektyvumas apima ir sociologinę formą, todėl susivienijimai, į kuriuos anksčiau įeidavo visas ir individualus žmogus ir dėl to buvo reikalingas žmonių santykio betarpiško dalykinio turinio savitarpiškas žinojimas, dabar yra pagrįsti išimtinai šiais objektyviais ryšiais.

Dėl to savitą evoliuciją patiria pirmapradė arba pavyzdinė žinojimo apie žmogų forma – pasitikėjimas juo, kuris yra viena iš svarbiausių visuomenės sintetinių jėgų. Pasitikėjimas kaip būsimo elgesio hipotezė, kuri yra pakankamai tikra, kad ja galėtume grįsti praktinius veiksmus, kaip hipotezė yra tam tikra tarpinė būsena tarp žinojimo ir nežinojimo apie žmogų. Tam, kuris gerai žino, *pasitikėti* nėra reikalo, o tam, kuris visiškai *ne*žino, protingiau nepasitikėti. Kokiu santykiu žinojimas ir nežinojimas turi susimaišyti, kad būtų galimas konkretus, pasitikėjimu pagrįstas praktinis sprendimas, – tai priklauso nuo laikotarpio, interesų srities, individų.

Minėtasis kultūros objektyvavimas aiškiai diferencijuoja pasitikėjimui reikalingą žinojimo ir nežinojimo kiekį. Modernusis prekybininkas, kuris su kitu pradeda kokį nors verslą, mokslininkas, kuris kartu su kitu atlieka kokius nors tyrimus, politinės partijos vadovas, kuris su kitu tariasi dėl rinkimų arba teikia įstatymų projektus, – visi jie, išskyrus kai kurias išimtis ir nukrypimus, apie savo partnerį žino būtent tai, ką reikia žinoti juos siejančiam ryšiui užmegzti. Tradicijos ir institucijos, visuomenės nuomonės galia ir jau nusistovėjusi padėtis, kuri yra griežtai apibrėžta, atskiram žmogui yra tapusios tokios tvirtos ir patikimos, jog apie kitą užtenka sužinoti keletą paviršutiniškų dalykų, kad jau turėtum bendrai veiklai reikalingą pasitikėjimą. Asmeninių savybių kaip pamato, kuris gali lemti elgesio permainą santykyje, žinojimas nebėra reikalingas, nes jo motyvavimas ir reguliavimas yra įgijęs tokį dalykinį pobūdį, kad pasitikėjimui jau nebereikia tikrai asmeninio pažinimo. Esant primityvesniems, mažiau diferencijuotiems santykiams žmogus apie savo veiklos partnerį žinojo – asmeniniu požiūriu – daug daugiau, bet daug mažiau žinojo apie jo grynai dalykinį patikimumą. Abu šie aspektai priklauso vienas nuo kito: kad būtų galima įgyti pasitikėjimą partneriu pastaruoju atžvilgiu, reikėjo daug daugiau žinoti apie jį pirmuoju atžvilgiu. Tas grynai universalus, tik dalykinių asmens galimybių žinojimas, kuriam tai, kas asmeniška ir individualu, lieka paslaptis, turi būti žymiai papildytas asmeninių savybių žinojimu, kai tikslinis susivienijimas turi esminę reikšmę jo dalyvių *bendrai egzistencijai.* ✧

Anapus tikslinių susivienijimų, bet kartu ir anapus visų asmeniškumu pagrįstų santykių egzistuoja sociologiškai labai savitas santykis, kuris aukštesniuosiuose kultūriniuose sluoksniuose dabar apibūdinamas tiesiog kaip

„pažintis“. Tai, ką šiuo atveju žmonės vienas apie kitą „žino“, anaiptol nereiškia, kad jie vienas kitą *pažįsta*, t. y. kad jiems yra žinomas individualus kitos asmenybės savitumas, o reiškia vien tai, kad jie žino apie kito asmens egzistavimą. Įdomu, kad pažinties sąvokai pakanka jau paties vardo paminėjimo, „vaizdinio“: „pažintis“ – tai žinojimas ne asmenybės „kas“, o „kad“. Pasakymas, kad mes pažįstame tam tikrą asmenį, net gerai jį pažįstame, jau pats savaime aiškiai nurodo, kad nėra tikrai artimų santykių; apie kitą šiuo atveju žinome vien tai, kas jis yra išoriškai – grynai visuomenine reprezentacine prasme, arba žinome vien tai, kas kitas mums atrodo esąs; žinojimo, kuris būdingas „geriems pažįstamiems“, mastas tarsi visiškai neatskleidžia kito asmens „paties savaime“, nieko iš to, kas sudaro jo vidinį sluoksnį, o atskleidžia vien tai, kas tam kitam ir aplinkai iš esmės yra gimininiška. Todėl pažintis šia visuomenine prasme yra tikroji „diskretiškumo“ buveinė. Juk pastarasis anaiptol nėra vien pagarba kito *paslapčiai*, jo tiesioginei *valiai* slėpti nuo mūsų tą ar kitą dalyką, jis reiškia ir tai, kad žinojimas apie kitą atsiriboja nuo to, ko šis pats pozityviai neatskleidžia. ✧



Visas šias kombinacijas sociologiškai apibūdina tai, kad vieno žmogaus paslaptį kitas žmogus tam tikra prasme pripažįsta, kad sąmoningai ar nesąmoningai slepiami dalykai sąmoningai ar nesąmoningai yra gerbiami. Tačiau sumanymas slėpti įgyja visiškai kitokį intensyvumą, kai tik jis susiduria su ketinimais demaskuoti. Tada atsiranda tas tendencingas slėpimas ir maskavimas, vien kuris pirmiausia ir vadinamas paslaptimi kaip tokia. Šia prasme paslaptis, tikrovės slėpimas negatyviomis arba pozityviomis priemonėmis, yra vienas iš didžiausių žmonijos pasiekimų; palyginti su vaikiška būsena, kai

kiekvienas vaizdinys iškart išsakomas, kiekvienas sumanymas yra atviras visų žvilgsniams, paslapčių įsitvirtinimas gyvenimą neregėtai išplėtojo, nes daugelis jo turinių jau apskritai galėjo neiškilti į viešumą. Paslaptis, taip sakant, įgalino sukurti antrąjį, uždarąjį pasaulį, kuris užėmė savo vietą greta atvirojo pasaulio ir darė pastarajam stipriausią įtaką. Kiekvieną dviejų žmonių arba dviejų grupių santykį dabar apibūdina tai, ar jame esama paslapties ir kiek jos yra; juk net ir tada, kai paslapties buvimo kitas net nepastebi, ji, šiaip ar taip, vis dėlto modifikuoja ją saugančiojo elgesį, taigi ir visą santykį. Istorinę visuomenės raidą kai kuriais atžvilgiais lemia tai, kad anksčiau buvę atviri dalykai pradedami saugoti kaip paslaptis ir, atvirkščiai, anksčiau slėpti dalykai nustojami saugoti ir atsiskleidžia – panašiai kaip ir kitose dvasios evoliucijos srityse. ✧

Paslapties kaip sociologinės technikos, kaip veikimo formos, be kurios, turint galvoje mūsų socialinės būties ypatybes, apskritai neįmanoma pasiekti kokių nors apibrėžtų tikslų, panaudojimas yra lengvai suprantamas. Ne tokie akivaizdūs yra tas žavesys ir vertė, kuriuos paslaptis jau nepriklausomai nuo esamo jos turinio įgyja kaip formaliai paslaptingo elgesio savotiško patrauklumo priemonė. Pirmiausia tai reiškia, kad pabrėžtinis atsiribojimas nuo tų, kurie paslapties nežino, labai sustiprina nuosavybės jausmą. ✧ Paslaptis suteikia asmenybei tam tikrą išskirtinę padėtį, ji veikia kaip grynai socialiai apibrėžtas dirgiklis, visiškai nepriklausantis nuo turinio, kurį jis saugo, bet sustiprėjantis tada, kai išimtinumo paženklinta paslaptis yra reikšminga ir plati. Ir čia atsiranda tas apvertimas, kuris yra analogiškas anksčiau minėtiesiems. Kiekviena aukštesnė asmenybė ir kiekvienas aukštesnis pasiekimas vidutiniam žmogui yra kažkas paslaptinga. ✧

Su šiais paslapties patrauklumais susijungia, kad ir kaip būtų keista, jos loginės priešingybės – išdavystės – patrauklumai, kurių prigimtis yra ne mažiau sociologinė. Paslaptyje glūdi įtampa, kuri pašalinama paslapties atskleidimo akimirką. Pastaroji sukuria paslapties rutuliojimosi peripetiją, joje susitelkia ir dar kartą viršūnę pasiekia visas paslapties patrauklumas – panašiai kaip kokio nors objekto praradimo momentas leidžia aiškiausiai pajausti jo vertę; antai pinigų turėjimo teikiamas galios jausmas švaistūno sieloje visiškai ir ryškiausiai susikoncentruoja tą akimirką, kai jis tą galią išleidžia iš rankų. Ir paslaptis yra sustiprinama suvokimo, kad ją *galima* išduoti, ir dėl to ji įduoda į rankas galią keisti likimus ir pateikti siurprizus, nudžiuginti ir sunaikinti, net jeigu tai būtų ir savęs sunaikinimas. Todėl paslaptis žaidžia išdavystės galimybe ir pagunda, taigi su jos išorinio atskleidimo pavojumi susipina vidinis pavojus atskleisti ją pačiam, kuris prilygsta bedugnės traukos jėgai. Paslaptis pastato barjerą tarp žmonių, bet kartu sukuria ir viliojantį akstiną išplepėti ar išpažintimi jį sulaužyti, ir tas akstinas psichinį paslapties gyvenimą lydi tarsi obertonas. ✧

Visi šie momentai, apibrėžiantys sociologinį paslapties vaidmenį, yra individualios prigimties; tačiau mastas, kuriuo asmenybių polinkiai ir komplikacijos kuria paslaptis, kartu priklauso nuo tos socialinės struktūros, kuri yra jų gyvenimo pamatas. Ir čia lemiamas dalykas yra tai, kad paslaptis yra pirmojo laipsnio individualizuojantis momentas, ir net tipišku dvigubu savo vaidmeniu: tuo, kad paslaptį dideliu mastu padaro galimą ir jos reikalauja ryškiu asmeniniu išskirtinumu grindžiami socialiniai santykiai, ir tuo, kad, atvirkščiai, paslaptis tokį išskirtinumą fiksuoja ir stiprina. Kokiame nors siaurame ir glaudžiame rate paslapčiai atsirasti ir ją išsaugoti jau techniškai turi būti sunku, kadangi kiekvieno

santykiai su kiekvienu čia yra per daug artimi ir kadangi kontaktų dažnumas ir intymumas čia sukuria per daug pagundų paslaptį atskleisti. Tačiau ir paslaptis čia nėra itin reikalinga, nes ši socialinė forma paprastai niveliuoja savo elementus ir jai prieštarauja tie būties, veiklos ir turėjimo ypatumai, kuriuos išlaikyti reikalauja pati paslapties forma. Akivaizdu, kad labiau išsiplėtus socialiniam ratui visa tai pereina į savo priešingybę. Šiuo atveju, kaip ir kitais, specifinius *didelio* rato bruožus aiškiausiai atskleidžia piniginio ūkio santykiai. Nuo to laiko, kai ekonominė verčių apyvarta įgijo grynai piniginę formą, tapo galimas paprastai nepasiekiamas jos slaptumas. Čia svarbios trys vertės piniginės formos savybės: jos suspaustumas, kiekvienam, kuriam čekis nepastebimai įslysta į rankas, leidžiantis tapti turtingu žmogumi; jos abstraktumas ir kokybių neturėjimas, dėl kurio sandoriai, įsigijimas ir savininko pasikeitimas gali būti tam tikru būdu paslėpti ir pasidaryti neatpažįstami, ko negali būti, kol vertės gali reikštis tik kaip ekstensyvūs, vienareikšmiškai suvokiami objektai; pagaliau jos toliveika, dėl kurios pasidaro įmanoma investuoti net į pačias tolimiausias ir nuolatos kintančias sritis ir taip paslėpti investicijas nuo artimiausios aplinkos akių. Šios galimybės nuslėpti, kurios susidarė didėjant piniginio ūkio santykių apimčiai ir kurių keliami pavojai turėjo ypač išryškėti ūkiuose, disponuojančiuose svetimais pinigais, privertė kaip apsauginę priemonę pasitelkti akcinių bendrovių ir valstybių finansinės veiklos viešumo reikalavimą. ✧ Atrodo, tarsi kultūrinio tikslingumo augimas visuotinius reikalus padaro vis viešesnius, o individualius – vis slaptesnius. Primityvesnėse visuomenėse, kaip jau minėjome, atskirų asmenų santykiai negalėjo būti tokiu mastu ginami nuo kitų akių ir kišimosi į juos, kaip įsivyravus moderniam, ypač didžiųjų miestų gyvenimo

būdui, kuris sukuria visiškai naują rezervuotumo ir diskretiškumo mastą. Todėl ankstesniųjų laikų valstybėse viešųjų interesų atstovus gaubė mistinis autoritetas, o esant grynesniems ir platesnio masto santykiams, išsiplėtus tų atstovų viešpatavimo sričiai, padidėjus jo metodų objektyvumui ir atstumui nuo kiekvieno atskiro asmens, išauga jų patikimumas ir orumas, leidžiantys jiems pakelti jų elgesio viešumą. ✧

Tačiau kiek šią raidą galima laikyti tikslinga, priklauso nuo socialinių vertės aksiomų. Bet kokia demokratija viešumą laiko savaime geistina būsena; čia remiamasi tuo pagrindiniu vaizdiniu, kad kiekvienas tuos įvykius ir santykius, kurie su juo susiję, taip pat turi žinoti, nes tai yra būtina sąlyga, kad jis, kaip ir kiti, galėtų apie juos spręsti; o tas bendras žinojimas jau teikia psichologinę paskatą norėti dalyvauti. Kyla klausimas, ar tokia išvada yra visiškai įtikinama. Jeigu virš individualistinių interesų iškyla objektyvus, kai kuriuos jų aspektus apimantis viešpataujantis darinys, tai dėl formalaus savarankiškumo jo slaptas funkcionavimas gali būti labai gerai pateisintas neneigiant dėl to jo „viešumo“ visų žmonių interesų materialaus suvokimo prasme. Taigi nėra kokio nors *loginio* sąryšio, iš kurio išplauktų didesnė viešumo būsenos *vertė*. Čia veikiau iškyla visuotinė kultūrinės diferenciacijos schema: viešumas tampa vis viešesnis, privatumas – vis privatesnis. ✧



Jeigu paslaptis yra sociologinė apibrėžtis, kuri apibūdina grupės elementų savitarpio santykį arba, tiksliau sakant, kartu su kitomis ryšio formomis sukuria šį visuminį santykį, tai vėliau, randantis „slaptoms draugijoms“, ji gali būti būdinga kokiai nors grupei kaip visumai. Kai tik kokios nors atskirybės būtis, veikla ir turėjimas

egzistuoja kaip paslaptis, bendroji sociologinė jos reikšmė yra izoliacija, priešingumas, egoistinė individualizacija. Čia sociologinė paslapties prasmė yra labiau išorinė: ji yra paslaptį turinčiųjų santykis su tais, kurie jos neturi. Tačiau kai tik grupė kaip tokia paslaptį padaro savo egzistencijos forma, jos sociologinė prasmė tampa labiau vidinė: paslaptis dabar apibrėžia tų, kurie ją turi, savitarpio santykius. Tačiau kadangi ir šiuo atveju esama ano atsiribojimo, turinčio kai kurių ypatingų niuansų, nuo paslapties nežinančiųjų, tai slaptosios draugijos sociologija yra komplikuota problema, ji turi nustatyti imanentines grupės formas, kurias apibrėžia jos paslaptingas elgesys su kitokio pobūdžio elementais. Aš nemanau, kad prieš aiškinant šiuos dalykus būtinai reikia pateikti sisteminį slaptųjų draugijų suskirstymą, kuris turėtų tiktai grynai istorinę prasmę; esminės jų kategorijos yra aiškios ir be tokio suskirstymo.

Pirmasis vidinis santykis, kuris yra esmingas slaptajai draugijai, – tai jos elementų savitarpio *pasitikėjimas*. Pastarasis juo labiau reikalingas, nes slėpimo tikslas pirmiausia yra *apsauga*. Iš visų apsaugos taisyklių neabejotinai radikaliausia yra padaryti save nepastebimą. Čia slaptoji draugija iš esmės skiriasi nuo individo, siekiančio išsaugoti paslaptį. Tai, žinoma, yra įmanoma tik atskirų užsiėmimų ar būsenų atžvilgiu; individas kaip toks gali, be abejo, retkarčiais pasislėpti, pasišalinti iš tam tikros erdvės, bet pats jo egzistavimas, išskyrus galbūt kokius nors labai painius atvejus, negali būti paslaptis. O kokiam nors visuomeniniam vieniui tai yra visiškai įmanoma: jo elementai gali gyventi plačiausiai bendraudami, bet ta aplinkybė, kad jie sudaro tam tikrą bendriją, kad jie yra sąmokslininkai ar sukčių gauja, religiniai sektantai ar priklauso kokiai nors seksualinei mažumai, – ta aplinkybė iš esmės ir ilgesnį laiką gali būti paslaptis. ✧ Paslaptis

galiausiai tėra tik apsauga, kuri įgyjama pašalinant trukdžius ir kuri tikslingai parengia vietą kažkam kitam, būtent jėgai, kuri yra pajėgi atsispirti tiems trukdžiams. Šiomis aplinkybėmis slaptoji draugija yra tinkama socialinė forma tokiems turiniams, kurie tarsi gyvena dar tiktai vaikystės amžių, taigi kurie pradiniu vystymosi laikotarpiu yra lengvai pažeidžiami. Jaunas pažinimas, religija, moralė, partija dažnai yra dar silpnos, reikalingos apsaugos ir dėl to slapstosi. Todėl tokie laikai, kai nauji gyvenimo turiniai auga įveikdami jėgų pasipriešinimą, yra tiesiog predestinuoti slaptųjų draugijų formavimuisi, kaip rodo kad ir XVIII amžius. Tada Vokietijoje – paminėsime bent vieną pavyzdį – jau buvo liberalios partijos elementų, tačiau jai reikštis kaip pastoviam politiniam dariniui dar trukdė esama valstybės būklė. Taigi slaptoji sąjunga čia buvo ta forma, kuri leido naujiems daigams apsisaugoti, todėl jie galėjo augti, kaip rodė pirmiausia Iliuminatų ordinas. Tokią pat apsaugą kaip kylančios raidos tarpsniui slaptoji draugija suteikia ir smukimui. Toms visuomeninėms galioms ir siekiams, kuriuos išstumia naujos tendencijos, natūralu trauktis ir slėptis, nes slaptumas yra tarsi jų tarpinė stadija tarp būties ir nebūties. ✧

Kaip jau sakyta, šį gynybinį slaptosios draugijos pobūdį kaip jos išorinę kokybę atitinka jos narių savitarpio pasitikėjimas kaip tokios draugijos vidinė kokybė; ir tai yra visiškai specifinis pasitikėjimas – pasitikėjimas gebėjimu tylėti. ✧ Slaptosios draugijos, žinoma, ieško priemonių, psichologiškai skatinančių nutylėti, nes tiesiogiai priversti taip elgtis neįmanoma. Priesaika ir grasinimas bausme čia yra svarbiausias dalykas, nereikalaujantis kokio nors paaiškinimo. Gal įdomesnis yra tas dažnai praktikuojamas metodas, kuriuo naujokai sistemingai pratinami tylėti. ✧



Ekskursas apie bendravimą raštu

Į šį mūsų dėstymą galima įtraukti kai kurias pastabas apie rašto sociologiją, nes raštas, aišku, slėpimo kategorijos požiūriu yra visiškai savitas dalykas. Raštiško užfiksavimo esmė pirmiausia yra priešinga bet kokiam slėpimui. Kol raštas nebuvo visuotinai naudojamas, kiekvienas, netgi visiškai paprastas teisinis sandoris turėdavo būti sudaromas liudytojų akivaizdoje. Raštiška bendravimo forma tai pakeičia, ji realizuoja nors tik potencialų, bet užtat neribotą „viešumą"; ji reiškia, jog ne tik liudytojai, bet apskritai kiekvienas gali žinoti, kad štai toks sandoris yra sudarytas. Mūsų sąmonė disponuoja savita forma, kurią mes galime apibūdinti tik kaip „objektyviąją dvasią": tai gamtos dėsniai ir doroviniai imperatyvai, sąvokos ir meno formos, kurias kiekvienas, norintis ir galintis jas suvokti, turi tarsi jau parengtas, tačiau kurių neribotas laikinis galiojimas nepriklauso nuo to, ar jos buvo suvoktos, kada ir kieno. Tiesa, kuri kaip dvasinis darinys yra visiškai kitas dalykas negu jos laikinas realus objektas, vis tiek lieka tikra, ar ji buvo suvokta ir pažinta, ar ne, dorovinis ir teisinis įstatymas galioja, nesvarbu, ar jo laikomasi, ar ne. Raštiškas užfiksavimas yra šios nepaprastai reikšmingos kategorijos simbolis arba juslinė laikmena. Kartą užrašytas dvasinis turinys įgyja objektyvią formą, principinį savo esaties antlaikiškumą, laisvę – sekos ir gretimumo atžvilgiu – nuo reprodukavimo subjektyvioje sąmonėje, ir jo reikšmė bei galiojimas, kadangi jie yra užfiksuoti, pasidaro nepriklausomi nuo to, ar jie realizuojami, ar ne individų sąmonėje. Taigi užrašytas turinys turi objektyvią egzistenciją, kuri atsisako bet kokios išlikimo paslaptimi garantijos. Tačiau galbūt šis neapsaugojimas nuo galimybės bet kam šį turinį sužinoti leidžia nediskretiškumą laiško *atžvilgiu pajaus-*

ti kaip ypač žemą dalyką, todėl subtilesnei jausenai kaip tik toks laiško *bejėgiškumas virsta jo slaptumo apsauga. Kadangi laiškas paslapties bet kokios apsaugos objektyvų nebuvimą šitaip susieja su jos apsaugos subjektyviu padidėjimu, čia susijungia saviti prieštaravimai, kurie apskritai apibūdina laišką kaip sociologinį fenomeną. Laiško forma reiškia jo turinio objektyvavimą, kuris čia yra specifinė sintezė, viena vertus, su jo skyrimu vienintėliam individui, o antra vertus, su pastarojo koreliatu, su tuo asmeniškumu ir subjektyvumu, kuriuo laiško autorius, skirtingai nuo rašytojo, save atskleidžia. Ir kaip tik pastaruoju atžvilgiu laiškas kaip bendravimo forma yra kažkas visiškai savita. Tiesiogiai bendraudamas kiekvienas dalyvis kitam perteikia daugiau negu tik savo žodžių turinį; loginis arba norimas jo žodžių turinys dėl paties pašnekovo matymo, dėl pasinėrimo į žodžiais visiškai neapsakomų nuotaikų sritį, dėl juntamų tūkstančių kalbos niuansų, kuriuos atskleidžia pabrėžimai ir ritmai, tampa turtingesnis ir įvairesnis, o laiškas šiuo požiūriu yra tik labai skurdus analogas; be to, ir tai, kas iš minėtų dalykų jame vis dėlto yra, apskritai yra kilę tik iš asmeninio bendravimo prisiminimų. Laiško pranašumas ir trūkumas yra tas, kad jis iš principo pateikia momentinį mūsų vaizdinių dalykinį turinį ir nutyli tai, ko pasakyti negalima ar nenorima. Be to, būdinga tai, kad laiškas, kuris nuo kokio nors traktato skiriasi ne vien tuo, kad nėra išspausdintas, vis dėlto yra kažkas visiškai subjektyvu, momentiška, tik asmeniška, ir net ne vien tada, kai jį sudaro lyriniai samprotavimai, bet ir tada, kai jo turinys yra visiškai konkretus pranešimas. Šis subjektyvumo objektyvavimas, šis pašalinimas iš jo viso to, ko kaip tik dabar apie dalyką ir apie save patį nenorima pasakyti, yra galimas tik aukštos kultūros laikais, kai jau pakankamai įvaldyta psichologinė technika, įgalinanti suteikti*

patvarią formą nuotaikoms ir mintims, kurios suvokiamos ir suprantamos tik kaip momentinės, kaip atitinkančios aktualius reikalavimus ir situacijas. Kai vidinė kūryba įgyja „kūrinio“ pobūdį, ši patvari forma yra visiškai adekvati; tačiau laiškui būdingas prieštaravimas tarp turinio ir formos pobūdžio, ir kad jį būtų galima sukurti, perkęsti ir panaudoti, reikia, jog vyrautų objektyvumas ir diferencijuotumas.

Tolesnis šios sintezės analogas yra tas apibrėžtumo ir daugiareikšmiškumo mišinys, kuris būdingas raštiškam pranešimui, pirmiausia laiškui. Kalbant apie vieno žmogaus pranešimus kitam, ši sintezė yra pirmojo laipsnio sociologinė kategorija, kurios sričiai neabejotinai priklauso visi šio skyriaus aiškinimai. Tokia ši kategorija yra ne dėl to daugiau ar mažiau, ką vienas leidžia apie save žinoti kitam, o todėl, kad tai, kas leidžiama žinoti, žinių gavėjui yra daugiau ar mažiau aišku ir kad aiškumo trūkumą tarsi savotiška jo kompensacija čia proporcingai atitinka galimų interpretacijų daugybė. Tikrai nėra kokio nors ilgiau trunkančio žmonių santykio, kur esminio, nors daugiausia tik iš praktinių rezultatų suvokiamo vaidmens nevaidintų kintamas pranešimų aiškumo ir galimų interpretacijų laipsnis. Raštiškas pranešimas pirmiausia atrodo patikimas, vienintelis, iš kurio „negalima išmesti nė vieno žodžio“. Tačiau ši parašyto teksto prerogatyva tėra tam tikro trūkumo padarinys: ji susijusi su tuo, kad trūksta tokių jį lydinčių reiškinių kaip balso skambėjimas ir akcentavimas, gestai ir veido išraiška, kurie yra tam tikras ir išsakomų žodžių neaiškumo, ir jų aiškumo šaltinis. Tačiau iš tikrųjų adresatas paprastai nepasitenkina grynai logine žodžių prasme, kurią laiškas, žinoma, perteikia vienprasmiškiau negu kalba, o juk daugeliu atvejų jis ir negali *tuo pasitenkinti, nes norint suvokti loginę prasmę reikia kai ko daugiau negu vien loginės prasmės. Todėl laiškas, nepaisant jo aiškumo arba, tiksliau, kaip tik dėl jo aišku-*

mo, daug daugiau negu kalba palieka vietos „interpretacijoms“, taigi ir nesusipratimams.

Tas pats kultūrinis lygmuo, kuris apskritai padaro galimus į raštišką bendravimą orientuotus santykius arba tokių santykių periodus, lemia ir tai, kad jų kokybinės apibrėžtys čia yra griežčiau diferencijuotos viena kitos atžvilgiu: tai, kas žmonių atsivėrimuose iš esmės yra aišku, laiške yra aiškiau negu kalboje, o tai, kas juose yra iš principo daugiareikšmiška, laiške yra daugiareikšmiškiau negu kalboje. Jeigu šitai išreikšime laisvės ir susisaistymo kategorijomis, kuriomis gavėjas disponuoja tokio atsivėrimo atveju, tai šių pranešimų loginio branduolio supratimas laiško yra labiau suvaržytas, tačiau jų gilesnės ir asmeninės prasmės supratimas yra laisvesnis negu kalbantis. Galima sakyti, kad kalba ir dėl tokių dalykų, kurie kalbantis yra ne girdimi, o veikiau regimi, ir dėl paties kalbančiojo imponderabilijų savo paslaptį atskleidžia, o laiškas ją nutyli. Todėl laiškas yra aiškesnis tada, kai jis nėra susijęs su kito paslaptimi, tačiau yra daugiareikšmiškesnis priešingu atveju. Kito paslaptimi aš laikau jo logiškai neišreiškiamas nuotaikas ir būties kokybes, kuriomis mes patys vis dėlto daugybę kartų naudojamės, kad galėtume suprasti tikrąją visiškai konkrečių atsivėrimų reikšmę. Kalboje šios pagalbinės aiškumo priemonės taip susilydo su sąvokiniu turiniu, kad atsiranda visiška supratimo vienybė; galbūt tai ir yra lemiamas momentas visuotinio fakto, kad žmogus to, ką jis tikrai mato, girdi, patiria, ir to, ką iš šito padaro jo interpretacija ką nors pridėdama, atimdama, performuodama, nepajėgia skirti. Vienas iš raštiško bendravimo dvasinių padarinių yra tai, kad jis iš šio naivaus vieningumo ištraukia vieną jo elementą ir taip padaro akivaizdžią anų iš principo skirtingų veiksnių daugybę, kuri ir sudaro mūsų tariamai tokį paprastą savitarpio „supratimą“.

Nagrinėjant šiuos slaptumo technikos klausimus reikia neužmiršti, kad anaiptol ne vien paslaptis yra priemonė, galinti apsaugoti bendrijos materialių tikslų plėtotę; veikiau atvirkščiai, bendrijos susidarymas savo ruožtu turi tarnauti tam, kad būtų garantuotas tam tikrų dalykų paslapties išlikimas. Tai galima pasakyti apie ypatingo tipo slaptąsias draugijas, kurių esmė yra koks nors slaptas mokymas, koks nors teorinis, mistinis, religinis *žinojimas*. Čia paslaptis yra sociologinis savitikslis, nes turime reikalą su tokiu žinojimu, kuris neturi prasiskverbti į minią; žinantieji čia sudaro tam tikrą bendriją, kurios nariai savitarpyje garantuoja paslapties išlaikymą. Jeigu šie žinantieji būtų tik vienas nuo kito nepriklausomų asmenų suma, tai paslaptis veikiai būtų prarasta, tačiau socializacija kiekvienam atskiram bendrijos nariui suteikia psichologinę atramą, saugančią jį nuo pagundos išplepėti paslaptį. Paslapties poveikis, kaip nurodžiau, yra izoliuojamasis ir individualizuojamasis, o socialumas dabar yra šių dalykų atsvara. ✧



✧ Didelis slaptųjų draugijų išplitimas paprastai yra visuomenės nelaisvės, policinio reglamentavimo, politinės priespaudos įrodymas, tam tikra laisvės poreikio reakcija. Tačiau vidinis, ritualinis šių draugijų reglamentavimas, priešingai, rodo tam tikrą laisvės ir atsipalaidavimo mastą, kuriam dabar žmogiškosios esmės pusiausvyra reikalauja ano schematizmo kaip savotiško kontrnorminimo.

Pastarieji samprotavimai jau atveda prie metodinio principo, kuriuo vadovaudamasis aš noriu analizuoti dar kitus slaptųjų draugijų bruožus: būtent kiek juos apskritai galima traktuoti kaip iš esmės kiekybines tipinių socialumo bruožų atmainas. Šio slaptosios draugijos įsivaizdavimo būdo pagrindimas verčia pakartotinai aptarti jos vietą sociologinių formų komplekse.

Draugijų slaptumas yra pirminis sociologinis faktas, apibrėžtas buvimo kartu būdas ir atspalvis, formali santykio kokybė, kuri betarpiškai arba tarpiškai sąveikaudama su kitomis kokybėmis apibrėžia grupės elemento arba grupės *habitus**. Tačiau istoriniu požiūriu slaptoji draugija yra antrinis darinys, t. y. ji atsiranda visuomet jau esamos visuomenės viduje. Kitaip tariant, slaptąją draugiją pačią savaime jos paslaptis apibūdina lygiai taip pat, kaip kitas draugijas – arba ir ją pačią – apibūdina pajungimas ir pavaldumas, agresyvūs tikslai ar joms būdingas pamėgdžiojimas; tačiau kad taip apibūdinama draugija galėtų susidaryti, būtina sąlyga visuomet yra jau susidariusi visuomenė. Pastarosios viduje ji apibrėžia siauresnį ratą kaip savotišką anos platesnės visuomenės priešpriešą; ši priešpriešа, kuri yra ir to rato tikslas, būtinai suprantama kaip uždarumas; net ir ta slaptoji draugija, kuri tik visiškai nesavanaudiškai eina tam tikrą tarnybą anai visumai ir ją atlikusi siekia iširti, savo laikiną išskirtinumą laiko technika, būtina savo tikslui pasiekti. Tarp daugybės siauresnių grupių, įeinančių į didesniųjų sudėtį, nėra jokios kitos, kuri dėl savo sociologinės situacijos turėtų taip stipriai pabrėžti savo formalų pakankamumą sau. Jos paslaptis supa ją tarsi siena, anapus kurios esti tik tai, kas jai materialiai arba bent formaliai priešinga, ir todėl ji užsidaro savyje kaip tam tikras užbaigtas vienis. Bet kurios kitos rūšies grupėse grupinio gyvenimo turinys, su teisėmis ir pareigomis susiję veiksmai gali taip pripildyti jų narių sąmonę, kad pats formalus socialumo faktas paprastai čia nevaidina didesnio vaidmens; tačiau slaptoji draugija savo nariams jokiu būdu negali leisti, kad išnyktų tas aiškus ir pabrėžtinis suvokimas, jog kaip tik jie

*Išorė, išvaizda (*lot.*).

sudaro *draugiją*: visuomet jaučiamas ir išliekantis paslapties patosas su ja susijusiai sąjungos formai kaip jos turinio priešybei turi, palyginti su kitais ryšiais, dominuojančią reikšmę. ✧



Savęs atskyrimas nuo visko, kas yra už nubrėžto rato ribų, atskyrimas, kuris kaip visuotinis sociologinis formos faktas naudojasi paslaptimi kaip laipsniavimo metodu, specifinį atspalvį įgyja dėl tų daugelio laipsnių, kuriais paprastai vyksta supažindinimas su draugijos paslaptimi iki galutinių jos misterijų. Paprastai dar prieš priimant į pirmosios pakopos narius iš novicijaus reikalaujama iškilmingai pasižadėti laikyti paslaptyje viską, ką jis sužinos. Taip įvykdomas tas absoliutus ir formalus atskyrimas, kurį gali pasiekti paslaptis. Tačiau kadangi tikrasis sąjungos turinys arba tikslas – ar tai būtų visiškas sielos tyrumas ir šventumas, pasiekiamas per sąlytį su misterijomis, ar tai būtų absoliutus bet kokių moralinių varžtų atmetimas, būdingas asasinams ir kitoms nusikaltėlių draugijoms – įsijungiančiajam tampa prieinamas tik pamažu, tai tas atskyrimas materialiu atžvilgiu yra kitoks: jis yra laipsniškesnis, reliatyvesnis. Įsijungiančiojo naujoko padėtis iš pradžių yra artimesnė paslapties nežinantiesiems, jis dar turi būti bandomas ir auklėjamas, kol galės suvokti susivienijimą kaip visumą arba jo centrą. Tačiau aišku, kad taip garantuojama susivienijimo apsauga, jo izoliavimas nuo išorės, kuris neįveikiamas vien stojančiojo priesaika: taip pasirūpinama, – kaip rodo jau druidų pavyzdys, – kad dar neišbandytieji nedaug ką galėtų išduoti ir kad dar būtų ir žemesnio laipsnio principinis paslapties, atitveriančios sąjungą kaip visumą, žinojimas, kuris sudarytų tarsi elastingą apsauginę sferą, ginančią tai, kas čia yra vidujausia ir esmingiausia.

Egzoterinių ir ezoterinių narių priešybė, priskiriama pitagorininkų sąjungai, yra esmingiausia tokio apsaugos būdo forma. Tik iš dalies paslaptį žinančiųjų ratas yra, taip sakant, buferinė sritis tų, kurie visiškai jos nežino, atžvilgiu. Kadangi „tarpininko" funkcija visur yra dvilypė – jungti ir skirti, arba veikiau kadangi jis vaidina tik *vieną* vaidmenį, tačiau mes remdamiesi savo suvokimo kategorijomis ir priklausomai nuo požiūrio traktuojame jį čia kaip jungiamąjį, čia kaip skiriamąjį, tai ir šiuo atveju išoriškai vieno kitam priešingų veiksmų vienybė pasirodo ryškiausioje šviesoje: kaip tik dėl to, kad žemesnieji sąjungos laipsniai sudaro tarpinį perėjimą į tikrąjį paslapties centrą, jie yra laipsniškas atstūmimo sferos tirštėjimas aplink šį centrą, ir tai jį apsaugo tvirčiau, negu galėtų apsaugoti kokia nors radikali tik šiapus esančiųjų ir anapus esančiųjų priešpriešа.



Nepaisant faktinio kiekybinio bet kurios tikros bendrijos ribotumo, vis dėlto tarp jų yra daug tokių, kurių vidinę tendenciją nusako principas: kiekvienas, kuris nėra iš bendrijos pašalintas, jai priklauso. Įvairiose politinėse, religinėse, luominėse srityse toks kiekvienas, atitinkantis tam tikras išorines, dažniausiai ne specialiai sukurtas, bet kartu su jo egzistencija duotas sąlygas, savaime jau traktuojamas kaip „priklausantis". Pavyzdžiui, kiekvienas, kuris yra gimęs kokios nors valstybės teritorijoje, jeigu kokie nors ypatingi santykiai nepadaro jo išimtimi, yra įvairiopai sudėtingos valstybės narys; priklausantis kokiai nors apibrėžtai socialinei klasei, jeigu tik jis savanoriškai ar nesavanoriškai nėra tapęs autsaideriu, savaime įtraukiamas į socialines tos klasės konvencijas ir ryšio formas; kraštutinis atvejis čia yra kokios nors bažnyčios pretenzijos apimti visą žmoniją, todėl

tik istoriniai atsitiktinumai, nuodėmingas užsispyrimas ar koks nors ypatingas Dievo sumanymas kurią nors būtybę išskiria iš idealiai ir *jai* skirtos religinės bendrijos. Taigi čia išsiskiria du keliai, kurie akivaizdžiai rodo principinį draugijų sociologinės prasmės skirtumą, kad ir kaip praktika jas sumaišytų ar sušvelnintų to skirtumo ryškumą: principo, kad įtrauktas yra tas, kuris nėra aiškiai išskirtas, priešpriešа yra kitas principas – kad išskirtas yra tas, kuris nėra aiškiai įtrauktas. Pastarasis tipas ryškiausią grynumą įgyja slaptosiose draugijose. To besąlygiško atskyrimo, kuris sąmonę lydi kiekviename jos raidos žingsnyje, priežastis ir padarinys yra tai, kad tas, kuris į tą draugiją nėra aiškiai priimtas, kaip tik todėl aiškiai jai nepriklauso. ✧

Uždarumo išorės atžvilgiu didėjimą čia visuomet atitinka toks pat vidinio susivienijimo didėjimas, nes tai yra tik du to paties sociologinio santykio aspektai arba reiškimosi formos. Tikslas, skatinantis žmones užmegzti slaptą ryšį su kitais, dažniausiai jau iš anksto pašalina iš partnerystės didžiąją bendrojo socialinio rato dalį, kad galimi ir tikrieji dalyviai įgytų išskirtinumo vertę. Su pastarąja atskiras žmogus negali nesiskaityti, nes ją jau daug sunkiau pakeisti kokia nors kita, negu tai *ceteris paribus* įmanoma legitimiuose susivienijimuose. Čia prisideda dar ir tai, kad bet koks kivirčas slaptosios draugijos viduje sukelia išdavystės pavojų, kurio vengti paprastai verčia ir atskiro asmens, ir visumos savisauga. Pagaliau dėl to, kad slaptoji draugija yra laisvesnė socialinių sintezių su aplinka atžvilgiu, joje atpuola daug konfliktus skatinančių priežasčių. Tarp visų individo ryšių išskirtinę vietą visuomet užima tie, kurie susiję su slaptuoju socialumu, ir, palyginti su jais, visų viešųjų ryšių – šeimyninių ir valstybinių, religinių ir ūkinių, klasinių ir draugystės, – kad ir koks įvairus būtų jų turinys, santy-

kis su individu savo mastu ir sąlyčio pobūdžiu vis dėlto yra visiškai kitoks. Ir tiktai tokių ryšių priešingumas slaptosioms draugijoms išryškina, kad jų reikalavimai, nors jie ir yra, taip sakant, to paties lygmens, vis dėlto yra susimaišę vieni su kitais; o kadangi čia vyksta atvira konkurencinė kova dėl individo jėgos ir intereso, tai bet kuriame atskirame rate individai stipriai susiduria, nes kiekvieną iš jų veikia reikalavimai, susiję su kitų ratų interesais. ✧

Ypatingą sanglaudos mastą slaptosios draugijos viduje atitinka jos centralizacijos kategoriškumas: šios draugijos pateikia itin besąlygiško ir aklo paklusnumo vadams pavyzdžių, ir nors jis, žinoma, pasitaiko ir kitur, tačiau čia dėl tokiam susivienijimui dažnai būdingo anarchinio ir visus kitus įstatymus neigiančio pobūdžio yra ypač pastebimas. ✧

Todėl labai būdinga tai, kad slaptoji draugija, jeigu joje dėl kokių nors priežasčių nėra jokio griežtai visus sutelkiančio ir dominuojančio autoriteto, susiduria su ypač dideliais pavojais. Valdensų sekta iš esmės nebuvo slapta draugija, tačiau XIII amžiuje išorinė prievarta padarė ją slaptą. Todėl jie jau negalėjo reguliariai susirinkti, ir dėl to jų mokymas prarado vientisumą; taip susidarė daug atskirai egzistuojančių ir besirutuliojančių atšakų, kurios dažnai buvo viena kitai priešiškos. ✧

Tai, kad slaptosioms draugijoms dažnai vadovauja *nežinomi* vadai, tik sustiprina šį formalų motyvą: žemesniosios pakopos neturi žinoti, kam jos paklūsta. Žinoma, iš pradžių tai buvo daroma siekiant išsaugoti paslaptį, ir toks sumanymas išsiplėtojo iki slaptosios Welfų riterių draugijos, kuri XIX amžiaus pradžioje kovojo dėl Italijos išlaisvinimo ir suvienijimo, struktūros: jie turėjo aukščiausiąją tarybą, susidedančią iš šešių asmenų, kurie

vienas kito nepažinojo, o savitarpyje bendravo tik per tarpininką, kurį vadino „regimuoju“. ✧

Sociologinis pobūdis, atitinkantis šį slaptosios draugijos centralistinį pavaldumą atskiriems jos elementams, yra jos nuasmeninimas. Jeigu draugiją sudarančių individų interesai nėra tiesioginis jos tikslas, o ji, taip sakant, peržengia savo ribas ir savo narius naudoja kaip priemonę jos atžvilgiu išoriniams tikslams ir veiksmams, slaptojoje draugijoje savo ruožtu reiškiasi didesnis individualybės nuasmeninimas, jos niveliavimas, kurį socialinė būtybė patiria apskritai kaip tokia ir kuriuo slaptoji *draugija* atsveria anksčiau minėtą *paslapties* kaip tokios individualizuojamąjį ir diferencijuojamąjį pobūdį. Tai prasideda jau pirmykščių tautų slaptosiose sąjungose, kurių įvairiuose pasirodymuose ir užsiėmimuose beveik visur naudojamos kaukės, todėl išmanantis žmogus iš to sprendžia, kad jeigu pirmykštėje tautoje aptinkamos kaukės, bent jau galima spėti buvus ir slaptųjų sąjungų. ✧

Kai slaptoji draugija labai rūpinasi reliatyvia savo narių lygybe, tai yra tiktai kitas diferencijuotos asmenybės pašalinimo pavadinimas; tai visiškai neprieštarauja despotiškam jos sandaros pobūdžiui, nes ir visose galimose kitokio pobūdžio grupėse despotizmo koreliatas yra valdomųjų niveliavimas. Slaptojoje draugijoje tarp jos narių dažnai egzistuoja broliška lygybė, kuri yra ryški ir tendencinga jų skirtumų visose kitose jų gyvenimo situacijose priešingybė. Tai aiškiausiai pasireiškia, viena vertus, slaptosiose religinio bei etinio pobūdžio draugijose, kurios labai akcentuoja savo narių brolybę, o antra vertus – nelegaliose slaptosiose draugijose. Bismarckas savo prisiminimuose kalba apie vieną Berlyne plačiai išsišakojusį pederastų susivienijimą, su kuriuo jis susidūrė kaip jaunesnysis teismo tarnau-

tojas, ir pabrėžia „visus luomus perskverbiantį bendro užsiėmimo uždrausta veikla *niveliuojamąjį* poveikį". Šis nuasmeninimas, kai slaptoji draugija vienašališkai paaštrina tipišką individo ir visuomenės santykį, galiausiai pasireiškia kaip būdingas *neatsakingumas*. ✧ Individas kaip asmuo, taip sakant, išnyksta bevardžių narių rate, o kartu su juo išnyksta ir atsakomybė, kurios tokiame rate kaip susijusios su atskiro asmens elgesiu jau nebegalima aptikti.

Galiausiai šį vienpusišką bendrųjų sociologinių bruožų stiprėjimą liudija ir pavojus, kurį, kaip pagrįstai ar nepagrįstai manoma, didiesiems socialiniams ratams kelia slaptieji susivienijimai. Ten, kur siekiama – ypač politiniu atžvilgiu – stiprios centralizacijos, specifiniai elementų susivienijimai gąsdina grynai kaip tokie, ir čia jau visiškai nesvarbu, koks yra jų turinys ir tikslai; jie, taip sakant, vien kaip atskiri vieniai konkuruoja su centriniu principu, kuris vienas siekia būti visų elementų vienybės forma. ✧ Todėl bet kokia slaptoji sąjunga jau vien dėl jos saugomos paslapties atrodo esanti pavojingai artima sąmokslui prieš esamą valdžią. Kaip jau pats atskiro susivienijimo stiprėjimas sukelia politinį netikrumą, gerai parodo kad ir toks reiškinys. Senosios germanų gildijos suteikdavo savo nariams veiksmingą teisių apsaugą ir pakeisdavo ja valstybės teikiamą apsaugą; todėl, viena vertus, Danijos karaliai gildijų teikiamą savo narių globą laikė viešosios tvarkos atrama ir ją skatino. Tačiau, antra vertus, dėl tos pačios priežasties tos gildijos atrodė esančios valstybės *konkurentės*, ir frankų kapituliarijos jas pasmerkė, vadino *sąmokslais*. Slaptasis susivienijimas laikomas tokiu dideliu centrinės valdžios priešu, kad dabar jau, atvirkščiai, kiekviena politiškai grėsminga sąjunga yra vadinama slapta!

Šeštas skyrius
Socialinių ratų susikryžiavimas



Skirtingų socialinių ratų, kuriems priklauso atskiras žmogus, skaičius yra vienas iš kultūros išsivystymo kriterijų. Jeigu šiuolaikinis žmogus iš pradžių priklauso savo tėvų šeimai, paskui savo paties sukurtai šeimai, taigi ir žmonai, savo pasirinktai profesijai, kuri jį jau savaime padaro daugelio interesų ratų nariu (pavyzdžiui, kiekvienoje profesijoje, kurioje esama ir dominuojančių, ir pavaldžių asmenų, kiekvienas priklauso savo atskiro verslo, tarnybos, biuro ir t. t. ratui, kuris kiekvienu atveju jungia aukštesnius ir žemesnius narius, be to, priklauso ratui, kuris susideda iš skirtingus darbus dirbančių lygių žmonių, ir t. t.), jeigu jis suvokia save kaip valstybės pilietį ir kaip priklausantį konkrečiam socialiniam luomui, be to, yra atsargos karininkas, poros sąjungų narys ir palaiko draugiškus ryšius su skirtingiausių ratų žmonėmis, – visa tai jau yra labai didelė grupių įvairovė; vienos iš tų grupių yra net koordinuotos, o kitos susiskirsčiusios taip, kad viena iš jų reiškiasi kaip pirminis ryšys, per kurį individas dėl ypatingų savo savybių, skiriančių jį nuo kitų pirmojo rato narių, susyja su kokiu nors tolesniu ratu. Be to, sąryšis su pirmuoju ratu gali ir toliau išlikti kaip vienas kokio nors sudėtingo vaizdinio aspektas, jeigu tas vaizdinys psichologiškai jau apaugo grynai dalykinėmis asociacijomis, tačiau asociacija su tuo kompleksu, su kuriuo jį sieja erdvinis bei laikinis ryšys, niekaip negali pranykti. Mažiau individualiu būdu viduramžiais atskiram žmogui atsivėrė tipiniai priklausomybės ratai, nesusiję su jo priklausymu kokiam nors miestui. Hanza susiejo miestą su miestu ir leido atskiram asmeniui dalyvauti sąveikoje, kuri toli prašo-

ko ne tik žmogaus, bet ir valstybės ribas; kita vertus, cechų bendrijoms irgi nebuvo svarbu, ar asmenys gyvena miesto ribose, jos, neatsižvelgdamos į asmenų priklausymą miestui, telkė juos į sąjungas, kurios driekėsi per visą Vokietiją. Ir kaip cechų sąjunga pranoko miesto ribas, taip pameistrių sąjunga – cecho ribas.

Minėtų konfigūracijų savitumas buvo tas, kad atskirą žmogų jos apimdavo ne kaip atskirą, bet kaip kokio nors rato narį ir jį kaip *tokį* įjungdavo į tolesnius ratus. Ir nors iš susivienijimų sudarytas susivienijimas pavienį žmogų įjungia į daugelį ratų, tačiau kadangi jie iš tikrųjų nesikerta, tų ratų santykis su individualumo problema yra savitas, jis skiriasi nuo toliau aiškinamų sociologinių jų konsteliacijų. Viduramžių susivienijimuose gyvavo mintis, – kad ir kaip dažnai praktika nuo jos nukrypdavo, – jog tik lygūs gali susivienyti, ir nesunku įžvelgti šios minties ryšį su tuo, kaip visiškai viduramžių žmogus savo egzistenciją aukojo vienijimuisi. Todėl iš pradžių miestai jungėsi su miestais, vienuolynai su vienuolynais, gildijos su giminiškomis gildijomis. Tai buvo egalitarinio principo plėtojimas, net jeigu vieni kokios nors korporacijos nariai galėjo būti labai nelygūs kitiems jos nariams; tačiau kaip *korporacijos nariai* jie buvo vieni kitiems lygūs ir jų sąjunga galiojo tokiu mastu, kokiu jie buvo lygūs, ir negaliojo tais atžvilgiais, kuriais individualiai jie buvo skirtingi. Ir kai tokiu būdu patys susivienijimai jungėsi į sąjungas, tebeveikė tas pats principas: tie susivienijimai vis dar buvo suvokiami kaip lygūs susivienijimai, kaip galios veiksniai naujo komplekso viduje, tačiau individas kaip toks pasiliko už tolesnio vienijimosi ribų, todėl jo priklausymas tokioms sąjungoms negalėjo suteikti jam kokio nors asmeniškai individualizuojančio momento. Šiaip ar taip, tai buvo, kaip dar bus paaiškinta, pereinamoji forma tarp viduramžiams

būdingo vienijimosi siaurąja prasme, kuris, galbūt ryškiausiai senosiose gildijose ir ankstyvuosiuose viduramžių cechuose, pagal savo prasmę nepriskyrė individo kitiems ratams, ir tų modernių susivienijimų, kurių nariu izoliuotas individas gali būti nepriklausomai nuo jų skaičiaus, kad ir kiek daug jų būtų.

Iš to išplaukia įvairios išvados. Grupės, kurioms priklauso atskiras žmogus, sudaro tarsi tam tikrą koordinačių sistemą, kiekviena prisidedanti nauja grupė jį vis tiksliau ir aiškiau apibrėžia. Priklausymas vis kokiai nors kitai iš jų individualybei palieka vis dar plačią erdvę; tačiau kuo daugiau jų yra, tuo mažiau tikėtina, kad ir kitiems asmenims būtų būdinga tokia pati grupių kombinacija, kad ši daugybė ratų dar kartą susikirstų *viename* taške. Kadangi konkretus objektas mūsų pažinimui praranda individualumą, jeigu jis pagal vieną savybę susiejamas su kokia nors visuotine sąvoka, tačiau atgauna jį tokiu mastu, kokiu pabrėžiamos kitos sąvokos, įtraukiančios kitas jo savybes, tai kiekvienas daiktas, platoniškai kalbant, dalyvauja tokiame idėjų skaičiuje, kiek įvairių kokybių jis turi, ir taip jis įgyja individualų apibrėžtumą: kaip tik toks yra asmenybės santykis su tais socialiniais ratais, kuriems ji priklauso.



Moralinė asmenybė įgyja visai naują apibrėžtumą, tačiau jai iškyla ir visai nauji uždaviniai, jeigu ji daugelio ratų susikirtimo taške nebėra tvirtai įaugusi į *vieną* ratą. Ankstesnį aiškumą ir tikrumą pirmiausia pakeičia gyvenimo tendencijų svyravimas; šia prasme sena anglų patarlė sako: kas kalba dviem kalbomis, yra apgavikas. Ta aplinkybė, kad dėl socialinių priklausomybių daugio atsiranda išorinio ir vidinio pobūdžio konfliktai, kurie kelia individui sielos dualizmo, taigi skilimo grėsmę, nėra įrodymas, paneigiantis jų apibrėžiamąjį, asmeny-

bės vienybę stiprinantį poveikį. Juk to dualizmo ir šios vienybės santykis yra savitarpiškas: kaip tik dėl to, kad asmenybė yra vienybė, jai gali iškilti skilimo pavojus; kuo įvairesni interesai mumyse susiduria ir reikalauja sprendimo, tuo aiškiau Aš suvokia savo vienybę. Nuo seno pirmiausia kiekvieno sutuoktinio priklausymas keletui šeimų, kurį suponuoja vedybos, plėtojo ir turtino jų interesus bei santykius, bet kartu skatino konfliktus, kurie vertė individą siekti vidinės bei išorinės pusiausvyros ir energingai save įtvirtinti. Primityviose gimininėse santvarkose ratų susikryžiavimas atskiro žmogaus atveju dažnai pasireikšdavo tuo, kad jis priklausė motinos giminės arba totemo sąjungai, tačiau kartu ir siauresnei tėvo šeimos arba lokalinei sąjungai. ✧

Visiškai saviti savo pobūdžiu ir padariniais buvo tie kryžiavimosi reiškiniai, kuriuos išryškino katalikiškoji kunigystė. Nebuvo tokio luomo, iš kurio nebūtų einama į kunigus ar vienuolius, galia, kuria naudojosi bažnytinis luomas, masino ir *aukščiausius*, ir *žemiausius* socialinius elementus. Apie viduramžių Angliją buvo pažymėta, kad joje apskritai vyravo stiprios klasinės antipatijos, tačiau kunigų luomas, nors jis buvo stipri, uždara klasė, netapo klasinės neapykantos objektu, nes jis buvo sudarytas iš visų klasių ir kiekviena šeima turėjo jame kokį nors narį. ✧

Sociologinis individo apibrėžtumas bus tuo didesnis, jeigu jį apibrėžiantys ratai bus veikiau gretimi, o ne koncentriniai. Šiuo atveju laipsniškai siaurėjantys ratai, tokie kaip nacija, socialinė padėtis, profesija, atskira pastarosios kategorija, nenurodys jokios juose dalyvaujančio asmens individualios vietos, nes siauriausias iš tų ratų jau savaime reiškia dalyvavimą ir platesniuose. Vis dėlto šie, taip sakant, vienas kitą dengiantys ryšiai apibrėžia individus anaiptol ne visuomet vieningu būdu, jų

koncentriškumo santykis gali būti ne organiškas, o mechaniškas, todėl, nepaisant šio santykio, jų poveikis atskiram asmeniui gali būti toks kaip nepriklausomų, greta vienas kito esančių ratų poveikis. Tai savaip atsiskleidžia ankstyvojoje teisėje, kai kaltininkas už nusižengimą baudžiamas dvigubai: jį baudžia siauresnis ratas, kuriam jis priklauso, ir platesnis, į kurį anas ratas įeina. ✧ Nepaisant tokio nelankstumo ir keblumų, kurių atskiro žmogaus pozicijai kildavo dėl jo priklausymo koncentriškai jį supantiems ratams, pastarieji vis dėlto buvo pradinės, būtiniausios formos, kuriomis individas, savo socialinę egzistenciją pradedantis įsijungimu į vieną ratą, kartu gali dalyvauti daugelyje ratų. Viduramžių vienijimosi būdo (*Einungswesen*) savitumas, palyginti su moderniuoju, buvo daug kartų pabrėžtas: jis okupavo visą žmogų, tarnavo ne tik esamam, objektyviai nusakomam tikslui, bet buvo visą asmenį įtraukianti kooperacija tų, kurie dėl tokio tikslo susivienija. Jeigu kooperavimosi poreikis siekia dar toliau, jis patenkinamas minėtiems susivienijimams kaip visumoms susijungiant į aukštesnės eilės susivienijimus. Kol dar nebuvo atrasta tikslinė sąjunga (*Zweckverband*), galimybė grynai dalykiniais indėliais siekiant grynai dalykinių tikslų sąveikauti su kitais ir taip rezervuoti sau Aš visybę (*Totalität*), tol ta forma buvo dabar atrodanti labai paprasta, o iš tikrųjų sociologiškai geniali priemonė leisti atskiram žmogui dalyvauti ratų daugyje nepanaikinant jo lokalinio priklausymo pirminiam ratui. Nors šito nulemtas individo kaip socialinės būtybės praturtėjimas buvo ribotas ir negalėjo pasiekti to, kas įmanoma tikslinei sąjungai, tačiau jis visuomet buvo gana didelis; juk tai, ką aukštesnis susivienijimas duodavo atskiram žmogui, jokiu būdu taip neglūdėjo jo žemesniame susivienijime, kaip medžio sąvokoje, kuriai pirmiausia priklauso ąžuolas, jau glūdi vi-

sos augalo apibrėžtys. Ir jeigu net būtų taip, kaip sugestijuoja šis palyginimas, tai subordinavimas sąvokai „augalas“ ąžuolui turėtų turėti reikšmę, kurios neturi jo subordinavimas sąvokai „medis“, nors augalo sąvokos turinys ir glūdi medžio sąvokoje: tai ryšys su viskuo, kas yra augalas, bet nėra medis. Koncentrinė ratų sandara yra sisteminė, o dažnai ir istorinė tarpinė pakopa einant prie tos situacijos, kai vienas *greta* kito esantys ratai susiduria tame pačiame asmenyje.

Kai kalbama apie asmeninę klotį, nuo anos koncentrinės formos, žinoma, labai skiriasi tie atvejai, kai asmuo, be savo profesijos, dar priklauso mokslinei draugijai, yra akcinės bendrovės stebėtojų tarybos narys ar eina visuomenines pareigas; kuo mažiau buvimas kokio nors vieno rato dalyviu savaime suponuoja dalyvavimo kitame rate būdą, tuo labiau asmenį apibrėžia tai, kad jis yra abiejų ratų susikirtimo taške. Jeigu turimas omenyje dalyvavimas tarnybose ir institucijose, natūralu, kad nuo jose išsiplėtojusio darbo pasidalijimo priklauso tai, ar daugelio funkcijų suvienijimas viename asmenyje leidžia išryškėti jam būdingai gebėjimų kombinacijai, ypatingam veiklos platumui. Objektyvių visuomeninių darinių struktūra ir šiame kelyje suteikia didesnę ar mažesnę galimybę subjekto nepakartojamumui ir ypatingumui konstituotis arba jį išreikšti.

Individualizavimo galimybė nepaprastai išauga ir dėl to, kad tas pats asmuo įvairiuose ratuose, kuriems jis vienu metu priklauso, gali užimti reliatyviai visiškai skirtingą padėtį. Tai svarbu jau grynai šeimyninių susikryžiavimų požiūriu. Pirmykštės germanų gimininės santvarkos irimą skatino atsižvelgimas į žmonos giminės liniją, netgi grynai į svainystę. Čia buvo galima tuo pat metu priklausyti skirtingiems giminystės ratams, ir kiekviename iš jų atsirandančios teisės ir pareigos taip

stipriai konkuravo su visų kitų ratų nustatomomis teisėmis ir pareigomis, kad, kaip buvo sakoma, jau neegzistavo jokios giminystės bendrijos, o tik giminės. Tačiau toks padarinys nebūtų pasireiškęs taip intensyviai, visa situacija nebūtų galėjusi išsiskleisti taip ekstensyviai, jeigu individas kiekvienoje giminystės linijoje būtų užėmęs vienodą padėtį. Tačiau iš tikrųjų jis vienur buvo centre, o kartu kitur – tik periferijoje, vienoje linijoje jis turėjo autoritarinę padėtį, o kitoje jo pozicija buvo koordinuota su daugeliu kitų individų, čia jis buvo ekonomiškai suinteresuotas, ten – tik asmeniškai reikšmingas, ir šių ryšių struktūra šalino galimybę, kad dar koks nors kitas individas užimtų lygiai tokią pat padėtį tokio pat koncerno viduje, – iš to radosi tokia individuali būklė, kuri būtų neįmanoma esant vienos linijos giminystės bendrijoms. Nors ir šiuo atveju individas yra gimęs tam tikrame apibrėžtame taške, bet kadangi jį apibrėžtų viena linija, tai svarbos akcentas visuomet liktų joje, ji savaime dominuotų atskiriems asmenims, o ano kryžiavimosi atveju kaip tik atskiras žmogus yra tai, kas vieną liniją susieja su bet kuria kita. Nekalbant dabar apie tokias šeimyniniuose ryšiuose, taip sakant, savaime atsirandančias, su žmonių padėtimis ir individualiomis jų kombinacijomis susijusias galimybes, kiekvienas naujas susivienijimas kokiu nors vienodu atžvilgiu jau daug intensyviau iškart vėl sukuria tam tikrą apibrėžtą nelygybę, skirtumą tarp vadovaujančiųjų ir vadovaujamųjų; jeigu aukštesniems ir žemesniems asmenims koks nors vieningas interesas ✧ būdavo tas bendras ryšys, kuris paralyžiuodavo kitokį jų skirtingumą, tai šios bendrijos viduje ir pagal savas jos kategorijas atsirasdavo naujų skirtumų tarp to, kas aukščiau ir kas žemiau, kurie niekaip neatitiko skirtumų tarp aukštesnės ir žemesnės padėties kituose ratuose, tačiau kaip tik tai asme-

nybę fiksavo kaip labiau apibrėžtą ir apibrėžtą daugiau aspektų. Tačiau tokį pat rezultatą gali sukelti ir lygybė, vyraujanti kokiame nors susidariusiame naujame rate, tuo atveju, kai jo nariai tuose ratuose, į kuriuos jie įėjo anksčiau, užima ir išsaugo labai skirtingas pozicijas. Tada kaip tik tas faktas, kad savo pradiniame rate žemą padėtį užimantis žmogus ir tokiame rate aukštą padėtį užimantis žmogus dabar visuomeniniu atžvilgiu yra greta, jiems abiem yra labai reikšminga sociologinė forma. Tai buvo būdinga, pavyzdžiui, viduramžių riteriams. Riterijoje ministerialai – kunigaikščių dvariškiai – priklausė tai pačiai bendrijai, kuriai priklausė kunigaikštis, net pats karalius, ir riteriškų dalykų atžvilgiu buvo lygiaverčiai jos nariai. Tai suteikė ministerialams tokią poziciją, kuri neturėjo nieko bendra su jų tarnybine padėtimi, ir tokias teises, kurios priklausė ne nuo jų valdovų. Prigimtiniai kilmingojo, laisvojo, vasalo skirtumai dėl to nebuvo pašalinami, tačiau juos perkirsdavo tam tikra nauja linija, kuri ištisai buvo *vieno* lygmens: tai buvo vienodos riteriškosios teisės ir riteriškųjų papročių saistomų asmenų ne konkrečiai, bet idealiai veiksmingos bendrijos linija. Asmeniui, už tų ratų, kuriuose jo padėtis buvo aukšta arba žema, ribų dabar priklausiusiam ir tokiam ratui, kuriame jis buvo tiesiog „lygus“, tai buvo jį individualizuojanti sintezė; rato, kurio dalyvis jis buvo, struktūra jo kaip socialinės būtybės gyvenimo jausmą turėjo savitai praturtinti ir apibrėžti. Kadangi padėtys, kurias skirtingose grupėse užima tas pats asmuo, visiškai nepriklauso viena nuo kitos, dėl to gali atsirasti labai keistų kombinacijų – pavyzdžiui, privalomos karinės tarnybos kraštuose dvasiškai ir socialiai pranašesnis asmuo tampa pavaldus kokiam nors seržantui arba Paryžiaus elgetų gildija turi išsirinktąjį „karalių“, kuris pats savaime yra toks pat elgeta kaip visi ir kuris, kiek

aš žinau, ir toliau toks likdamas, yra kupinas tikrai karališko orumo ir užima privilegijuotą padėtį, – galbūt tai yra pati nuostabiausia ir labiausiai individualizuojanti vienos socialinės padėties žemumo ir kitos aukštumo vienybė. ✧

Tipiškas toje pačioje grupėje esamų susikryžiavimų pavyzdys yra konkurencija tarp asmenų, kurie kitais atžvilgiais yra solidarūs. Prekybininkas, viena vertus, yra susijęs su kitais prekybos žmonėmis ir kartu su jais sudaro vieną ratą, kuris turi daug bendrų interesų: ūkinės politikos įstatymų leidyba, socialinis prekybininkų luomo prestižas, jo reprezentacija, vienijimasis prieš publiką siekiant palaikyti apibrėžtas kainas ir daug kitų dalykų rūpi visam prekybos pasauliui kaip tokiam ir kitų žmonių atžvilgiu konstituoja jį kaip vieningą. Tačiau, antra vertus, kiekvienas prekybininkas konkuruoja su daugybe kitų prekybininkų, jau pats priklausymas šiai profesijai jį kartu susaisto ir izoliuoja, padaro vienodą ir išskirtinį; jis gina savo interesą aršiai konkuruodamas su tais, su kuriais to paties intereso labui dažnai turi glaudžiausiai vienytis. Šis vidinis prieštaravimas prekybos srityje bene ryškiausiai krinta į akis, tačiau jis vienaip ar kitaip egzistuoja ir visose kitose srityse, iki pat kokios nors Vakarų visuomenės efemerinės socializacijos. Neišmatuojama individualizuojančių kombinacijų galimybė atsiveria dėl to, kad atskiras žmogus priklauso įvairiems ratams, kuriuose konkurencijos ir susivienijimo santykis yra labai nevienodas. Pažymėsime gana trivialų dalyką: instinktyvūs žmogaus poreikiai, susiję su šiais abiem vienas kitam priešingais aspektais, lemia, kad jis nori jaustis ir veikti kartu *su* kitais, bet ir *prieš* kitus; apibrėžtas vieno ir kito dalyko mastas bei jų proporcija žmogui yra grynai formalus būtinumas, kurį jis turi realizuoti įvairiausių turinių atžvilgiu – ir būtent

taip, kad dažnai apibrėžto gyvenimo turinio priėmimas apskritai yra suprantamas remiantis ne jo dalykine reikšme, o tik tuo pasitenkinimu, kurį anas formalus siekimas jam sukelia. Individualybę ir jos natūralių siekių, ir jos istorinio tapsmo atžvilgiu apibūdina tai, koks vienybės ir konkurencijos santykio mastas jai yra esmingas. Ir kaip tik dėl to atsiranda ir priešinga kryptis: aiškaus atsiskleidimo, apibrėžtos plėtotės poreikis skatina atskirą žmogų pasirinkti tokius ratus, kurių sankirtos taške jis galėtų būti ir kartu su kuriais jis – vienu atveju prisijungimo forma, kitu atveju konkurencijos forma – laimėtų ano individualaus determinuotumo maksimumą. Antai tada, kai kokiame nors rate vyrauja stipri konkurencija, jo nariai mielai ieško tokių kitų ratų, kuriuose konkurencijos būtų mažiausiai; todėl prekybininkams būdingas stiprus potraukis jungtis į draugiškus susivienijimus, o konkurenciją savo rate bemaž įveikusiai luominei aristokrato sąmonei toks papildymas yra beveik nereikalingas ir jam veikiau artimesnės tokios socializacijos formos, kurioms būdinga stipresnė konkurencija, pavyzdžiui, visos tokios, kurias vienija sportinis interesas. Galiausiai aš čia dar paminėsiu kai kada pasitaikančius susikryžiavimus, atsirandančius dėl to, kad atskirą žmogų arba grupę valdo interesai, kurie yra nukreipti vieni prieš kitus ir dėl to jie tuo pat metu turi priklausyti visiškai priešingoms pusėms. Individams toks elgesys būdingas tada, kai vykstant visapusiškam kultūriniam gyvenimui vyrauja politinis partinis interesas; tada paprastai prasimuša kaip tik tas reiškinys, kad politinės partijos, vadovaudamosi skirtingais požiūriais, tarp savęs pasidalija net ir tokius klausimus, kurie su politika neturi nieko bendra, todėl tam tikra literatūros, meno ar religijos tendencija pradeda asocijuotis su kokia nors viena partija, nusistačiusia prieš kitas partijas; taigi

partijas skirianti linija galiausiai eina per gyvenimo interesų visumą. Čia gali būti netgi taip, kad asmuo, kuris nenori būti visiškai susijęs su partija, pagal jo estetinius ar religinius įsitikinimus bus priskirtas grupei, kuri artimesnė jo politiniams priešininkams. Jis bus dviejų grupių, kurios save suvokia kaip vieną kitai priešingas, susikirtimo taške.



Visuomeninės dvasios formavimasis pasireiškia tuo, jog egzistuoja pakankamai daug tokios ar kitokios objektyvios formos ir sandaros ratų, kad būtų garantuotas įvairių gebėjimų turinčios asmenybės kiekvienos esminės pusės jungimasis ir bendra veikla. Dėl to čia vyksta tolydus artėjimas prie kolektyvizmo, kaip ir prie individualizmo, idealo. Juk, viena vertus, atskiras individas kiekvienam savo polinkiui ir siekiui čia randa kokią nors bendriją, kuri jam padeda juos realizuoti ir suteikia jo veiklai tikslingą bei kryptingą formą ir visus priklausymo grupėms pranašumus; antra vertus, individualybės savitumo sąlyga yra ratų *kombinacijos*, kurios kiekvienu atveju galėjo būti vis kitos. Galima sakyti, kad iš individų atsiranda visuomenė, o iš visuomenių atsiranda individas. Kai įsigalėjusi kultūra tą socialinį ratą, kuriam mes su visa savo asmenybe priklausome, vis labiau ir labiau plečia, individas vis didesniu mastu turi pasikliauti pats savimi ir netenka daugelio atramų ir pranašumų, kuriuos jam teikė jo siaura grupė; taigi dabar tie nauji ratai ir bendrijos, į kurias gali susitelkti kad ir kiek daug tuo pačiu tikslu suinteresuotų žmonių, kompensuoja asmenybės vienišumą, kuris atsiranda nutrūkus ankstesnės būklės glaudiems saitams.

Šio susivienijimo glaudumą galima įvertinti remiantis tuo, ar ir kokiu mastu socialinis ratas sukuria savitą „garbę“, kai kurio nors atskiro nario garbės praradimą

arba įžeidimą kiekvienas kitas narys suvokia kaip savo paties garbės sumažėjimą arba bendrija turi tam tikrą kolektyvinę asmeninę garbę, kurios pokyčiai atsispindi kiekvieno nario garbės jausme. Sukurdami šią specifinę garbės sąvoką (šeimos garbės, karininko garbės, prekybininko garbės ir t. t.) tokie ratai apsaugo tikslingą savo narių elgesį, ypač susijusį su tuo savitu skirtumu, kuriuo jie atriboja save nuo tolesnių socialinių ratų, todėl prievartinio pobūdžio nurodymuose, koks turi būti teisingas šių ratų elgesys, valstybės įstatymuose, nėra jokių anų ratų apibrėžčių[1]. Dėl to, kad atskiri ratai, kurie gali susidurti ir atskirame žmoguje, susikuria savitas garbes, ir dėl to, kad platesnis ratas suformuoja abstraktesnę, bendresnę garbės sąvoką, kuri skiriasi nuo specifinės siauresnio rato garbės sąvokos, bet vis dėlto toliau galioja pastarojo nariams, – dėl to garbės normų komplikacijos tampa ratų simboliais. ✧



✧ Išorinė mechaninė daiktų vienybė, jos išardymas ir racionalus bei dalykinis elementų sujungimas, naujų, aukštesniu požiūriu grindžiamų visumų sukūrimas – visa tai yra tipiškos žmogaus dvasingumo apskritai formos. Sociologinės formos atsiskleidžia neribotu turinių skaičiumi, o pačios tos formos yra giliau glūdinčių, visuotinesnių pagrindinių sielos funkcijų pavidalai. Visur forma ir turinys yra tik reliatyvios pažinimo sąvokos ir kategorijos reiškiniams įveikti ir jiems intelektualiai organizuoti, todėl tas pats dalykas, kuris kokiame nors viename santykyje, tarsi iš viršaus žiūrint, iškyla kaip forma, kitame santykyje, iš apačios žiūrint, turi būti apibūdintas kaip turinys.

[1]Detaliau apie tai žr. skyriuje apie socialinių grupių išsilaikymą.

Tam tikra vieninga socialinė sąmonė, kuri yra ypač įdomi dėl didelio abstraktumo, iškylančio virš individualių ypatumų, atsiranda samdomųjų darbininkų kaip tokių susivienijimuose. Kad ir ką atskiras žmogus gamintų, patrankas ar žaislus, tas formalus faktas, kad jis apskritai dirba dėl užmokesčio, susieja jį su tais žmonėmis, kurių padėtis yra tokia pati kaip jo; vienodas santykis su kapitalu sukuria, taip sakant, rodiklį, kuris iš tokių skirtingų veiklų leidžia išskirti tai, kas tapatu, ir suvienodina visus tokios veiklos dalyvius. ✧

Loginis procesas čia atsiskleidžia per sąveiką su socialiniu istoriniu procesu. Reikėjo, kad išsiplėtotų pramonė, kuri šimtams ar tūkstančiams darbininkų suteikė visiškai vienodas dalykines ir asmenines sąlygas ir didėjant darbo pasidalijimui glaudžiai susiejo vieną su kita skirtingas gamybos šakas; reikėjo, kad visiškai įsigalėtų piniginis ūkis, kuris asmeninių pastangų reikšmę visiškai redukavo į jų piniginę vertę; reikėjo, kad augtų gyvenimo reikalavimai ir darbo užmokestis jų neatitiktų – kad būtų esmingai išryškintas samdomojo darbo kaip tokio momentas. ✧

Taigi yra visiškai natūralu, jeigu skirtingų šakų darbdaviai vienijasi; atskiros šakos darbdaviui kaip tokiam visiškai nesvarbus kurio nors kito darbdavio santykis su jo darbininkais; koalicijos sumanymas pagrįstas tuo, kad ji sustiprina verslininko apskritai padėtį darbininko apskritai atžvilgiu. Bendra verslininko sąvoka gali susidaryti tik kaip darbininko sąvokos koreliatas. Tačiau šis loginis sinchronizmas tiesiogiai dar netampa psichologiniu ir praktiniu sinchronizmu. Tai iš esmės lemia trys priežastys: mažesnis verslininkų skaičius, palyginti su darbininkais (kuo daugiau yra vienos rūšies vienetų, tuo greičiau susidaro jų bendra sąvoka); darbdavių savitarpio konkurencija, kurios nėra tarp darbininkų; pagaliau

versllininkystės susilydymas – tiktai naujesniųjų laikų sublimuoto kapitalizmo sušvelnintas – su atitinkamu specifiniu turiniu. ✧

Prekybininkų sluoksnio kaip iš dalies realios, iš dalies idealios asmenų, iš kurių kiekvienas, kad ir ką jis pardavinėtų, yra tiktai prekybininkas apskritai, visumos susidarymas yra giminiškas sociologinei darbininkijos genezei. Čia visuotinius dalykus lengviau atskirti nuo specifinių dėl to, kad jau atskiro prekiautojo funkcijoje jo veiklos forma yra labai savarankiška jos turinio atžvilgiu. Juk darbininko veikla visiškai priklauso nuo to, *ką* jis dirba, ir todėl ją abstrahuojantis nuo šio turinio nelengva konstituoti kaip gryną veiklos sąvoką, o prekiautojo veikla reliatyviai nepriklauso nuo to, *kuo* jis prekiauja, ir vienodomis pirkimo, gabenimo, siūlymo žmonėms funkcijomis apima, ypač primityvesnėse visuomenėse, didžiulę įvairovę, iš anksto visai neapibrėžtą objektų kaitą. ✧

Galiausiai greta darbininko ir prekybininko kaip socialinių tipų aš kaip tarsi abstraktesnės grupės pavyzdį nurodau dar trečiąjį tipą; bendros į sąvoką įeinančios šios grupės savybės lig šiol buvo beveik susilydžiusios su specifinėmis jos elementų apibrėžtimis, tačiau šie elementai dabar žymi atsirandančio naujo rato su ryšiais, kurie jam kaip specifiniam ratui būdingi, sankirtos tašką. Aš turiu galvoje tą sociologinę evoliuciją, kurią pastaruoju metu patyrė „moters“ sąvoka ir kuri atskleidžia daugiau nelengvai pastebimų formalių komplikacijų. Sociologinė individualios moters padėtis lig šiol buvo labai savita; kaip tik tas bendriausias dalykas, kuris atskirą moterį kartu su kitomis įjungė į platesnę sąvoką, – tai, kad ji yra moteris ir todėl vykdo šiai lyčiai būdingas funkcijas, – kaip tik ši aplinkybė trukdė tikrajam moterų vienijimuisi, praktiniam moterų solidarumui, nes būtent

tai uždarė moterį namuose, vertė ją apsiriboti atskirais asmenimis, neleido jai išeiti už tų ribų, kurias nubrėžė santuoka, šeima, draugai, daugių daugiausia labdaros ir religijos santykių ratas. Moterų, jų egzistencijos ir veiklos paralelizmo turinys buvo toks, kad jis kliudė vienodą jų padėtį panaudoti vienijimuisi, nes liudijo visišką kiekvienos iš jų pavaldumą savam ratui, į kurį jau netelpa kita, savo reikalais užsiėmusi moteris. Jos kaip moters bendrą apibūdinimą *a priori* determinuoja tai, kad ji yra organiškai įaugusi į savo namų ratą ir sociologiškai yra visiška priešingybė kokiam nors prekiautojui, kurio individualioje veikloje, kaip matėme, formos bendrumas tarsi pats savaime atsiskiria nuo turinio specifiškumo. Galima manyti, kad vyraujant labai primityviems etnologiniams santykiams moterų disociacija buvo mažesnė ir jos vyrų atžvilgiu daugeliu atvejų reiškėsi kaip tam tikra uždara partija. Tikriausiai tada moteris dar nebuvo taip visiškai įtraukta į namų interesus kaip vėlesnėse epochose. Net ir esant visokeriopai vyro tironijai paprastesni ir mažiau diferencijuoti šeimos ir namų santykiai jos kartu su visomis moterimis dar taip neatitolino nuo to, kas visuotina, ir neįlydė į tokią specifinę ryšių sferą, kokia yra puoselėjamas namų ūkis.

Sociologiškai labai būdingas dabarties fenomenas yra tai, jog tas įlydymas yra pakankamai aptirpęs, kad galėtų atsirasti „moterų klausimas" kaip bendras visų moterų reikalas ir jis pasireikštų įvairiomis moterų akcijomis, jų padėties pokyčiais ir bendro veikimo formomis. ✧ Nykstant visiškam moters pajungimui namams, bendra jos sąvoka praranda grynai abstraktų pobūdį ir tampa orientacine sąvoka, žyminčia susitelkiančią grupę, kuri atsiskleidžia mažesniuose dalykuose – grynai moteriškuose paramos susivienijimuose, dėl moterų teisių kovojančiose sąjungose, moteriškose studentų draugijo-

se, moterų kongresuose – agituodama už politines ir socialines moterų teises. Dėl nepaprasto istoriškai susiklostančių moters sąvokos sąsajų su savitais individų gyvenimo turiniais glaudumo, kuris šiuo atveju yra daug didesnis negu mūsų minėtais darbininko ir prekiautojo atvejais, šiandien jau niekas negali pasakyti, kokia yra tikroji to judėjimo kryptis ir ribos; tačiau čia pasiekiama tai, kad labai daug atskirų moterų jau pasijunta esančios grupių, kurios jas, viena vertus, sieja su jų asmeniniam gyvenimui svarbiais asmenimis ir turiniais, o kita vertus – su moterimis apskritai, sankirtos taške.



Didėjanti profesijų diferenciacija turėjo individui parodyti, kad ta pati kitokių gyvenimo interesų kryptis gali būti susieta su skirtingomis profesijomis, taigi dideliu mastu turi būti nepriklausoma nuo jo profesijos. Tokį pat padarinį sukelia ir kartu su kultūros pažanga auganti anų kitokių gyvenimo interesų diferenciacija. Profesijos skirtingumas esant vienodiems kitiems interesams ir pastarųjų skirtingumas, kai profesija ta pati, turėjo paskatinti psichologiškai ir realiai atskirti šiuos du dalykus. Jeigu nagrinėdami skaidymąsi ir vienijimąsi nuo išorinio scheminio požiūrio pereiname prie dalykinio vieningumo požiūrio, tai kartu atsiskleidžia esminė analogija su teorine sritimi: anksčiau buvo tikima, kad apibendrinantis gyvų būtybių sujungimas į didesnes grupes pagal jų išorinio giminiškumo simptomus gali išspręsti pagrindinius jų pažinimo uždavinius; tačiau prie gilesnio ir teisingesnio požiūrio buvo prieita tik tada, kai paaiškėjo, kad galima atskleisti tariamai labai skirtingų būtybių, kurios buvo siejamos su skirtingomis rūšinėmis sąvokomis, morfologinius ir fiziologinius tapatumus ir taip atrasti organinio gyvenimo dėsnius, kuriuos viename nuo kito labai nutolusiuose

taškuose realizuoja daugelis organinių būtybių ir kurių pažinimas suvienodina tai, kas pagal ankstesnius išorinius kriterijus buvo suskirstyta į visiškai skirtingos kilmės rūšines sąvokas. Čia irgi homogeninių dalykų išskyrimas iš heterogeninių ratų ir jų suvienijimas rodo aukštesnę raidos pakopą.



Septintas skyrius
Vargšas

Kadangi žmogus yra socialinė būtybė, tai kiekvieną jo pareigą atitinka kitos būtybės teisė. Galbūt net gilesnė yra tokia samprata, kad iš pradžių egzistuoja tik teisės, kad kiekvienas žmogus kelia konkrečius reikalavimus, apskritai žmogiškus ir iš jo savitos padėties išplaukiančius, kurie pirmiausia tik kaip tokie tampa kitų pareigomis. Tačiau kadangi kiekvienas dėl to pareigų turintis žmogus taip pat turi ir teisių, tai atsiranda įvairiomis kryptimis nusidriekiančių teisių ir pareigų tinklas, tačiau teisė jame yra pirminis, toną duodantis elementas, o pareiga, žinoma, yra tik neišvengiamas, tuo pačiu teisės aktu konstituotas jos koreliatas. Visuomenę apskritai galima traktuoti kaip moraliniu, juridiniu, konvencionaliu ir dar daugelio kitų kategorijų požiūriu *teises turinčių* būtybių savitarpiškumą; kad tai kitų būtybių atžvilgiu reiškia pareigas, yra tik, taip sakant, loginis arba techninis sekmuo, ir jeigu galėtų atsitikti toks neįmanomas dalykas, kad bet kuri teisė galėtų būti realizuota kitu būdu, o ne pareigos atlikimo forma, tai visuomenei pareigos kategorija būtų nereikalinga. Laikantis tam tikro radikalizmo, kuris nors ir neatitinka psichologinės tikrovės, tačiau etinės idealios konstrukcijos

prasme būtų visiškai įmanomas, visas meilės ir užuojautos, kilniaširdiškumo ir religinio impulso apraiškas būtų galima paaiškinti remiantis jas patiriančio subjekto *teisėmis*. Etinis rigorizmas ginčydamas tokį motyvavimą teigia, kad didžiausias dalykas, kurį žmogus apskritai gali padaryti, – tai atlikti savo pareigą, o jau ji pati savaime reikalaujanti to, kas ne tokiai principingai arba sau kiek pataikaujančiai sąmonei atrodo pareigą pranokstantis nuopelnas; nuo šito jau tik *vienas* žingsnis iki to, kad įpareigotojo pareiga būtų pakeista reikalaujančiojo teise, ir tai iš tikrųjų atrodo esąs galutinis ir racionaliausias pamatas, leidžiantis vieno asmens darbus traktuoti kaip kito asmens reikalavimus.

Čia iškyla principinis prieštaravimas tarp sociologinės kategorijos ir etinės kategorijos. Kai visi su žmogaus veikla susiję santykiai grindžiami vien *teise* jos platesne, juridinę teisę kaip vieną iš dalių apimančia prasme, žmogaus santykis su žmogumi persmelkia individo dorovines vertybes ir apibrėžia jų kryptį. Tačiau abejonių nekeliančiam šio požiūrio idealizmui priešpriešinamas ne mažiau gilus pareigos bet kokios tarpindividualios genezės atmetimas: mūsų pareigos esančios pareigos sau patiems, o kiti čia niekuo dėti. Savo *turiniu* pareiga gali būti tam tikras į kitus nukreiptas elgesys, tačiau jos kaip pareigos formos ir motyvavimo negali lemti kiti, tai grynai autonomiškai kyla iš Aš ir jo vien vidinio, nuo jokių išorinių sąlygų visiškai nepriklausomo būtinumo. Mūsų doroviniuose veiksmuose tiktai teisei kitas yra motyvavimo *terminus a quo*, o moralei kaip tokiai kitas besąlygiškai yra tik *terminus ad quem*. Galiausiai mūsų veiksmų dorumas priklauso tik nuo mūsų pačių, nuo mūsų geresniojo Aš, nuo pagarbos sau patiems arba, galima sakyti, nuo to mįslingo taško, kurį siela atranda pati savyje kaip savo galutinę

instanciją, kuria remdamasi ji laisvai sprendžia, kiek kito teisės jai yra pareigos.

Šio principinio dualizmo, būdingo dorovinio elgesio prasmės pajautimui, pavyzdys arba empirinis simbolis yra skirtingos paramos vargšams sampratos. Pareiga teikti šią paramą gali iškilti kaip vargšo reikalavimo koreliatas. Ypač tuose kraštuose, kur elgetavimas yra įprastas užsiėmimas, elgeta daugiau ar mažiau naiviai tiki, kad gauti aukas yra jo teisė, kurios pažeidimą jis dažnai smerkia kaip privalomos duoklės neatidavimą. To paties tipo, bet visiškai kitokio pobūdžio yra paramos reikalavimo pagrindimas žmogaus priklausymu vargstančiųjų grupei. Socialinė galvosena, kuri individą laiko tik jo visuomeninės aplinkos produktu, priskiria tam individui teisę už kiekvieną bėdą ir kiekvieną nuostolį reikalauti kompensacijos. Tačiau ir tada, kai nėra tokio kraštutinio atsakomybės už save panaikinimo, remiantis socialiniu požiūriu gali būti akcentuojama neturtingojo teisė kaip visų vargšų globos pagrindas. Juk tik tuo atveju, kai tokia teisė pripažįstama bent jau kaip juridinė socialinė fikcija, vargšų globa gali netekti arbitralaus pobūdžio, ji gali pasidaryti nepriklausoma nuo atsitiktinių finansinės būklės ir kitokių nepatikimų sąlygų; visada funkcijų patikimumas padidėja tada, kai jų pagrindą sudarančioje teisės ir pareigos sąvokų poroje metodinis išeities taškas yra teisė, nes žmogus paprastai veikiau yra linkęs reikalauti teisių negu vykdyti pareigas. Prie to dar prisideda humanistinis motyvas, kad vargšui reikalauti paramos ir priimti ją vidujai lengviau yra tada, kai jis tariasi taip tik realizuojąs jam priklausančią teisę; išmaldos sukeliamą prislėgtumą, gėdijimąsi, deklasavimą jis nugali tokiu mastu, kokiu tą išmaldą jam garantuoja ne gailestingumas, pareigos jausmas ar tikslingumas, bet jis gali jos *reikalauti*. Kadangi ši teisė,

savaime aišku, turi ribas, kurios kiekvienu individualiu atveju yra atskirai nustatytos, tai teisė į paramą materialiu kiekybiniu atžvilgiu, palyginti su kitokiais tos paramos motyvavimais, tų ribų nepakeis. Taip tiktai nustatoma vidinė paramos prasmė, ir ji pakyla iki principinės nuomonės apie individo santykį su kiekvienu kitu individu ir jais kaip visuma. Teisė į paramą priklauso tai pačiai kategorijai kaip ir teisė į darbą, kaip ir teisė egzistuoti. Kiekybinių ribų neaiškumas, kuris būdingas šiai ir kitoms „žmogaus teisėms“, šiuo atveju pasiekia maksimumą, ir ypač tada, kai parama teikiama pinigais, – dėl grynai kiekybinio ir santykinio šios paramos pobūdžio daug sunkiau objektyviai apriboti reikalavimus negu natūrinės paramos atveju. Savaime aišku, tai pasakytina ne apie kokius nors labai komplikuotus arba individualizuotus atvejus, kuriais, žinoma, vargšas piniginę paramą panaudos tikslingiau ir naudingiau, negu įmanoma panaudoti natūrinę paramą, pasižyminčią providencialiu kryptingumu. Anaiptol nėra vienareikšmiška ir tai, kam vargšo teisė iš tikrųjų yra adresuota, ir šio klausimo sprendimas žymi gilius sociologinius skirtumus. Vargšas, kuris savo padėtį suvokia kaip pasaulio tvarkos neteisingumą ir iš visos esaties reikalauja pagalbos, labai lengvai bet kuriam atskiram žmogui, kurio padėtis geresnė nei jo, užkrauna solidarią atsakomybę už tai. Taip susidaro ištisa skalė: nuo nusikalsti linkusio proletaro, kuris kiekviename geriau už jį apsirengusiame žmoguje įžvelgia savo priešą, atstovą klasės, atėmusios iš jo tai, kas jam teisėtai priklauso, ir kuris todėl ramia sąžine jį apiplėšia, iki romaus elgetos, kuris išmaldą išprašo „dėl Dievo meilės“, t. y. taip, tarsi kiekvieno žmogaus pareiga būtų užpildyti Dievo norėtos, bet nevisiškai realizuotos tvarkos spragas. Vargšo reikalavimas čia adresuotas individui, bet ne tam tikram

konkrečiam individui, ir apeliuoja vien į žmonių solidarumą apskritai. Anapus šios koreliacijos, kuri kaip tik esaties visumą jai adresuoto reikalavimo požiūriu leidžia iškristalizuoti į kiekvieną atskirą būtybę kaip jos atstovą, yra įvairiomis pakopomis išsidėstę kolektyviniai dariniai, į kuriuos vargšas apeliuoja su savo reikalavimu. Valstybė, komuna, bažnytinė bendruomenė, draugų ratas, šeima – visų jų kaip visumų santykis su savo nariais gali būti be galo skirtingas; ir vis dėlto kiekviename iš šių santykių glūdi elementas, kuris individo nuskurdimo atveju aktualizuojasi kaip jo teisė į paramą. ✧ Jeigu pakankamas vargšų globos pamatas yra koks nors organiškas elementų sąryšis, vargšo *teisė* apskritai įgyja stipresnį akcentą – ar pagrindžiant ją religiškai, apeliuojant į metafizinę vienybę, ar remiantis gimininiais ir šeimos santykiais, apeliuojant į biologinę vienybę. Mes pamatysime, kad jeigu, atvirkščiai, vargšų globa, užuot buvusi priežastingai pagrįsta esama ir efektyvia grupės narių vienybe, teleologiškai priklauso nuo kokio nors šia globa siekiamo tikslo, tada vargšo teisė kelti reikalavimus visiškai praranda reikšmingumą.

Ligšioliniais atvejais teisė ir pareiga iškildavo tiktai kaip du absoliučios santykio vienybės aspektai, o pastaruoju atveju atsiranda naujų posūkių, kai vietoj paramą gaunančiojo teisės išeities tašku tampa ją teikiančiojo pareiga. Kraštutiniu atveju vargšas kaip teisės subjektas ir tikslinis interesų taškas čia visiškai išnyksta, paramos motyvas apsiriboja tik jos reikšme ją teikiančiajam. Kai Jėzus turtingam jaunuoliui sakė: atiduok savo turtą vargšams, – tai jis kalbėjo visai ne apie vargšus, o tiktai apie jaunuolio sielą, ir turto atsisakymas yra tik jos išgelbėjimo priemonė arba simbolis. Vėlesnis krikščioniškosios išmaldos davimas yra tokios pat prigimties: tai yra ne kas kita, kaip tam tikra askezės for-

ma arba „geras darbas", kuris pagerina anapusinį duodančiojo likimą. Elgetavimo paplitimas viduramžiais, absurdiškas išmaldos panaudojimas, proletariato demoralizavimas beprasmiais, bet kokiam kultūriniam darbui trukdančiais aukojimais yra tarsi išmaldos kerštas už grynai subjektyvistinį, tik į duodantįjį, bet ne į gaunantįjį orientuotą jos davimo motyvą. Tokio apsiribojimo tik duodančiuoju subjektu paramos motyvavimas atsisako (tačiau dėl to dar netampa orientuotas į gaunantįjį) tuo atveju, kai socialinės visumos gerovė reikalauja vargšų globos. Parama teikiama – savanoriškai ar įstatymų reglamentuotu būdu – tam, kad neleistų vargšui tapti aktyviu, kenkiančiu visuomenės priešu, kad sumenkusias jo jėgas vėl padarytų vaisingas visuomenei, kad apsaugotų jo palikuonis nuo išsigimimo. Vargšas kaip asmuo, jo jausminė savo padėties refleksija čia yra lygiai taip pat nesvarbu, kaip tai yra nesvarbu tam asmeniui, kuris išmaldą duoda siekdamas išgelbėti savo sielą; nors subjektyvus pastarojo egoizmas čia jau yra įveiktas, tačiau jis įveiktas ne dėl vargšo, o dėl visuomenės: tai, kad vargšas gauna paramą, yra ne galutinis jos tikslas, o tik priemonė, kaip ir pirmuoju atveju. Socialinio požiūrio į išmaldą dominavimui būdinga tai, kad šis požiūris gali jos ir atsisakyti – dažnai net ir tada, kai asmeninė užuojauta ar nemaloni situacija mus skatina išmaldos neatsakyti.

Taigi vargšų globa kaip viešoji institucija yra labai savita sociologinė konsteliacija. Turinio atžvilgiu ji yra visiškai asmeninė, ji nedaro absoliučiai nieko, kas nebūtų tik individualios sunkios būklės palengvinimas. Tuo ji išsiskiria iš visų kitų visuomenės gerovės ir apsaugos priemonių. Juk pastarosios yra skirtos *visų* piliečių labui – tai kariuomenė ir policija, mokykla ir kelių tiesimas, teismas ir bažnyčia, tautos atstovavimas ir mokslo globa. Visos jos iš esmės orientuojasi ne į asmenis kaip

skirtingus individus, o į jų visumą, šių institucijų objektas yra iš daugelio arba visų individų susidedantis vienis. O vargšų globa konkrečiai realizuojama orientuojantis tik į atskirą individą ir jo padėtį. Ir nors kaip tik šis atskiras individas šiuolaikinei abstrakčiai vargšų globos formai tampa galutine instancija (*Endstation*), jis nėra jos *galutinis tikslas* (*Endzweck*), kurį veikiau sudaro tik visuminio darinio apsauga ir palaikymas. Tačiau vargšo negalima apibūdinti netgi kaip to tikslo *priemonės*, – o tai jo padėtį tik pagerintų, – nes socialinė akcija nesiekia pataisyti jo padėties, ji yra tik tam tikra materialinio ir administracinio pobūdžio dalykinė priemonė, skirta pašalinti vargšo keliamiems pavojams ir trukdymams pasiekti galimą bendrą gerovę. Ši formali situacija būdinga, aišku, ne tik visuotinybei, bet ir siauresniems ratams: net ir šeimose visokiausia parama teikiama ne tik dėl to asmens, kuriam jos reikia, bet dėl to, kad jis nedarytų gėdos šeimai ir ši dėl paties vieno jos nario skurdo fakto nesusigadintų reputacijos. Anglijos profsąjungų garantuojama parama jų nariams nedarbo atveju turi ne tiek sušvelninti individualų skurdą, bet veikiau sukliudyti, kad bedarbis dėl savo skurdo nedirbtų labai pigiai ir taip nenumuštų visos įmonės darbo užmokesčio standarto. Iš šios vargšų globos prasmės aiškėja, kad nors ji paima iš pasiturinčiųjų ir atiduoda vargšams, ji anaiptol nesiekia sulyginti šių individualių padėčių, kad jos sąvokoje net ir kaip *tendencija* visai neslypi siekimas įveikti visuomenės susiskirstymą į vargšus ir turtinguosius. Veikiau jos pagrindą sudaranti visuomenės struktūra, kokia ji kadaise susiformavo, griežčiausiai skiriasi nuo visų socialistinių ir komunistinių siekių, kurie norėtų įveikti kaip tik pačią šią struktūrą. Jos prasmė – tiek sušvelninti kraštutinius socialinės diferenciacijos reiškinius, kad ta struktūra galėtų toliau remtis šia di-

ferenciacija. Jeigu ji remtųsi individualiais vargšų interesais, tai iš principo jau nebūtų jokios ribos, prie kurios turėtų sustoti gėrybių perskirstymas jų naudai siekiant sulyginimo; tačiau kadangi ji vietoj to vadovaujasi socialinės visumos – politinės, šeimyninės, kokio nors sociologiškai apibrėžto rato – interesais, tai ji neturi jokio pagrindo savo pobūdžiu ir mastu būti subjektui palankesnė negu reikalauja esamos visumos *status quo* išlaikymas.

Ten, kur atsiranda ši grynai socialinė, centralistinė teleologija, vargšų globa sukuria tolesnę sociologinę įtampą tarp šios veiklos tiesioginio ir tarpinio tikslų. Subjektyvaus vargo sušvelninimas jausmui yra toks kategoriškas savitikslis, kad jo išstūmimas iš šios galutinės instancijos vietos ir pavertimas tik antsubjektyvių kokio nors socialinio vienio tikslų technika yra didžiausias šio vienio triumfas; taip tarp jo ir individo sukuriama distancija, kuri, kad ir kokia kukli išoriškai būtų, savo šaltumu ir abstrakčiu pobūdžiu yra principingesnė ir radikalesnė negu individo pasiaukojimas visumai, kur priemonė ir tikslas paprastai yra susieti į *vieną* jausmų seką.

Iš šio pagrindinio sociologinio santykio aiškėja savitos pareigų ir teisių komplikacijos, su kuriomis susiduria šiuolaikinė valstybinė parama vargšams. Daugeliu atvejų mes susiduriame su principu: valstybė turi pareigą remti vargšą, tačiau jos neatitinka paties vargšo teisė būti remiamam. Jis neturi – kas, pavyzdžiui, aiškiai pabrėžiama Anglijoje – teisės skųstis ir negali reikalauti atlyginti nuostolius neteisėtai nutrūkus paramai. Visas pareigų ir teisių santykis į paties vargšo požiūrį niekaip neatsižvelgia. Teisė, kuri atitinka tą valstybės pareigą, yra ne vargšo teisė, o kiekvieno atskiro valstybės piliečio teisė į tai, jog jam tenkantys vargšų rėmimo mokesčiai būtų tokio dydžio ir taip panaudojami, kad būtų pasiekti

realūs vargšų globos tikslai. Taigi nesirūpinimo vargšų globa atveju teisė skųstis priklauso ne pačiam vargšui, o dėl tokio nesirūpinimo netiesiogiai nukentėjusiems elementams. Taigi jeigu, pavyzdžiui, būtų galima įrodyti, kad koks nors vagis būtų neįvykdęs apiplėšimo, jeigu jis būtų gavęs įstatymiškai jam priderama parama vargšui, į kurią jis pretenduoja, tai iš principo apiplėštasis galėtų kreiptis į vargšų rūpybos administraciją dėl žalos atlyginimo. Parama vargšui teisinėje teleologijoje užima tokią pat vietą kaip ir gyvūnų apsauga. Niekas nėra baudžiamas už tai, kad jis apskritai kankino gyvūną, o baudžiamas tik tuo atveju, jeigu tai darė „viešai arba pasipiktinimą keliančiu būdu“. Taigi bausmės motyvas čia yra ne gyvūno kankinimas, o tik kankinimo poveikis liudytojams. Šitas vargšo nušalinimas, teleologinėje grandinėje nesuteikiantis jam galutinio tikslo pozicijos, netgi, kaip matėme, tokio tikslo priemonės pozicijos, išryškina ir tai, kad šiuolaikinėje reliatyviai demokratinėje valstybėje, galima sakyti, tik *čia* tam tikra valdymo šaka esmingai suinteresuoti asmenys absoliučiai tame valdyme nedalyvauja. Kai vadovaujamasi samprata, kad vargšų globa yra viešųjų lėšų panaudojimas viešiems tikslams, kurios visa teleologija neapima paties vargšo, – o to negalima pasakyti apie suinteresuotuosius kitomis valdymo sritimis, – tai yra visiškai nuoseklu, kad kitur tam tikru mastu pripažįstamas savivaldos principas vargšams ir vargšų globai netaikomas. Jeigu valstybė įstatymo yra įpareigota nutekinti laukų vandenį, kad taip būtų užtikrinta tam tikros srities irigacija, tai upokšnis yra maždaug tokioje pat padėtyje kaip ir valstybės remiamas vargšas: nors jis yra pareigos objektas, bet nėra ją atitinkančios teisės subjektas, kuris čia veikiau yra gyvenantieji prie upokšnio. ✧ Pateiktas palyginimas su laukų upokšniu buvo netikslus tuo požiūriu, kad varg-

šas yra ne tik vargšas, bet ir valstybės pilietis. *Šiuo požiūriu* ir jam, žinoma, priklauso teisė, kurią kaip valstybės pareigos remti vargšus koreliatą įstatymas suteikia piliečių visumai; jis, jeigu laikysimės to palyginimo, kartu yra upokšnis ir šalia jo gyvenantysis – ta prasme, kokia toks yra ir turtingiausias pilietis. Tačiau, žinoma, valstybės funkcijos, formaliai išlaikydamos tą patį idealų atstumą visų piliečių atžvilgiu, turinio požiūriu vis dėlto individualiai jų padėčiai įgyja labai skirtingą reikšmę. Ir jeigu dėl to vargšas vargšų globoje dalyvauja ne kaip tikslą apibrėžiantis subjektas, o tik kaip virš jo iškylančios valstybės teleologinės organizacijos narys, tai jo vaidmuo šioje valstybės funkcijoje yra kitoks negu pasiturinčiojo. Štai kas svarbu sociologiniu požiūriu: visas materialiai sąlygotas remiamo vargšo situacijos ypatingumas, kuris, viena vertus, jo individualią būklę padaro išoriniu pagalbos akcijos tikslu, o antra vertus, priešpriešina jį bendriems valstybės sumanymams kaip beteisį objektą ir formuojamąją medžiagą, nekliudo jam būti valstybės kaip vienio nariu. Nepaisant anų abiejų apibrėžčių, kuriomis parama vargšams tarsi iškelia vargšą anapus valstybės vienio arba, teisingiau, organiškai įkomponuoja jį į visumos sąryšį, kaip vargšas jis priklauso visuomenės, kuri gyvena jame ir virš jo, istorinei tikrovei kaip lygiai toks pat formaliai sociologinis elementas, koks yra tarnautojas ar mokesčių mokėtojas, mokytojas ar kokių nors ryšių tarpininkas. Jo padėtis yra maždaug tokia kaip grupės svetimojo, kuris taip pat materialiai yra tarsi už tos grupės, kuriai jis priklauso, ribų; tačiau kaip tik dėl to atsiranda tam tikras bendras darinys, kartu apimantis abi – grupės ir svetimojo – autochtonines dalis, kurių savita sąveika sukuria grupę platesniąja prasme, apibūdina realų istorinį esamą ratą. Taigi vargšas tam tikra prasme yra anapus grupės,

tačiau tokia jo padėtis yra tiktai savitas sąveikos su ja būdas, kuris susieja jį į tam tikrą vienį su visuma šia platesniąja prasme.

Šie vaizdiniai padeda išspręsti sociologinę vargšo antinomiją, kurioje atsispindi socialiniai bei etiniai vargšų globos sunkumai. Solipsistinė viduramžių išmaldos tipo tendencija, apie kurią aš kalbėjau, vidine prasme buvo tarsi šalia vargšo, nes veiksmas į jį buvo nukreiptas tik išoriškai, taigi buvo visiškai ignoruojamas principas, kad kito žmogaus niekuomet negalima traktuoti vien kaip priemonės, o visuomet būtina jį traktuoti kartu ir kaip tikslą. Iš principo gaunantysis kartu yra ir duodantysis, nuo jo veiksmo spindulys grįžta į dovanojantįjį, ir kaip tik tai dovaną paverčia sąveika, tam tikru sociologiniu įvykiu. Tačiau jeigu, kaip anuo atveju, gavėjas iš davėjo tikslingo proceso visiškai pašalinamas, jeigu jam tenka tik dėžės, į kurią įdedama gedulinių mišių auka, vaidmuo, tai sąveika išnyksta, dovanojimo veiksmas yra ne socialinis, o tik grynai individualus įvykis. Šiaip ar taip, atrodo, kad ir šiuolaikinė vargšų globos praktika paties vargšo nelaiko savitiksliu; tačiau ši praktika rodo, kad vargšas, nors teleologinė jo globos seka vyksta už jo, vis dėlto organiškai priklauso visumai ir yra tokiu jau susiformavusiu pagrindu į šį tikslingą procesą įjungtas elementas. Čia, žinoma, kaip ir anos viduramžių išmaldos formos atveju, irgi svarbus yra ne aukos daromas poveikis kuriam nors atskiram individui; tačiau kadangi siekiama, kad būtų galima tolesnė ūkinė vargšo veikla, kad jo kūno jėgos būtų apsaugotos nuo sunykimo, o jo paskatos būtų nukreiptos nuo prievartinio pasipelnymo, dėl to teikiama parama daro poveikį paramą teikiančiam socialiniam ratui kaip *visybei*. Grynai individualus santykis gali būti etiškai pakankamas ir sociologiškai galiojantis tik tada, kai tikrai kiekvienas kiekvienam savi-

tarpiškai yra tikslas, nors, žinoma, ne *tik* tikslas; tačiau tai negalioja virš asmenų iškylančių kolektyvinių vienių veiksmų atžvilgiu. Toks veiksmas su savo teleologija gali ramiai sau vykti šalia atskiro žmogaus nesustodamas prie jo, o sugrįždamas pats prie savęs: kadangi kiekvienas atskiras asmuo priklauso šiai visumai, jis kaip tik dėl to ir jau iš anksto yra veiksmo tikslo dalis; jis čia nėra, kaip anuo atveju, paliktas anapus, ir nors jis nėra *tiesioginis* veiksmo savaiminis tikslas, kaip visumos narys jis yra jo savitiksliškumo dalis.



Greta abiejų teisės ir pareigos santykio formų – vargšas turi *teisę* į paramą ir yra *pareiga* remti, kuri orientuota ne į vargšą kaip turintį tokią teisę, o į visuomenę, kurios savisauga reikalauja remti savo organus ir tam tikrus ratus – yra dar trečioji forma, kuri daugmaž vidutiniškai valdo dorovinę sąmonę: tai yra pareiga remti vargšą, priskiriama visuomenei ir pasiturintiesiems, kurie pakankamu jos tikslu laiko paties vargšo situacijos gerinimą; šį tikslą atitinka vargšo reikalavimas kaip kitas grynai moralinio santykio tarp neturtingųjų ir turtingųjų aspektas. Jeigu aš neklystu, tai jau nuo XVIII a. šio santykio akcentas yra pasikeitęs. Humanizmo ir žmogaus teisių idealas išstūmė, ryškiausiai Anglijoje, centralistinį Elžbietos įstatymo dėl vargšų požiūrį, kad visuomenės interesai reikalauja vargšą aprūpinti darbu. Dabar tariama, kad kiekvienam vargšui, nesvarbu, ar jis galėtų ir norėtų dirbti, priklauso pragyvenimo minimumas; tačiau moderniąją labdarą dorovinės pareigos (duodančiojo) ir dorovinės teisės (gaunančiojo) koreliacijos požiūriu galima realizuoti remiantis daugiausia pirmąja. Aišku, kad šią formą iš esmės įgyvendina ne valstybinė, o privati labdara, ir sociologinė jos reikšmė dabar iškyla šiuo aspektu.

Pirmiausia čia reikia pabrėžti jau minėtą tendenciją vargšų globą vis labiau traktuoti kaip platesnio valstybinio rato reikalą, o iš pradžių ji visur būdavo priskiriama vietinei bendruomenei. Pastaroji iš esmės buvo bendruomenę siejusio kolektyvinio ryšio padarinys; iki to meto, kai antindividualus darinys, kurį atskiras žmogus matė aplink save ir virš savęs, iš bendruomenės transformavosi į valstybę ir laisvas kilnojimasis dalykiškai ir psichologiškai užbaigė šį procesą, buvo visai natūralu, kad neturtingąjį rėmė vietinė bendruomenė. Su tuo susijęs tas visai vargšo sociologijai nepaprastai svarbus dalykas, kad iš visų ne individualistinių, o grynai bendra kokybe pagrįstų socialinių reikmių vargšo reikmės yra jusliškai įsakmiausios; jeigu nekalbėsime apie tokius ūmius jaudulius, kuriuos sukelia nelaimingi atsitikimai ar seksualinės provokacijos, tai nėra kokių nors kitų jaudulių, kurie būtų tokie visiškai neasmeniški, tokie nepriklausomi nuo kitų jų objekto savybių ir kartu tokie veiksmingi bei tiesiogiai įsakmūs kaip tie, kuriuos sukelia vargas ir skurdas. Tai vargšų globai nuo seno ir suteikė specifinį *lokalinį* pobūdį; kad ji, užuot buvusi tokio pobūdžio, galėtų būti centralizuota tokiame dideliame rate, kad ji, užuot tiesiogiai stebėjusi skurdą, galėtų pradėti funkcionuoti skatinama visiškai bendros skurdo sąvokos – tam buvo reikalingas ilgiausias kelias, kurį tarp juslumo ir abstrakcijos nuėjo sociologinės formos. Kai įvyko šis vargšų socialinės rūpybos posūkis abstraktaus valstybinio įsipareigojimo linkme, – Anglijoje nuo 1834 m., Vokietijoje maždaug nuo šimtmečio vidurio, – jos esmė pasikeitė ir įgijo šią centralizuotą formą. Čia valstybė esminius rūpybos reikalus ir toliau palieka bendruomenei kaip tokį darbą atlikti įpareigotam subjektui, tačiau dabar pastaroji yra tik įgaliotinis; lokalinis organizavimas virsta gryna technika, kuri leidžia pasiekti

didžiausią objektyvų veiklos produktyvumą; bendruomenė jau yra ne rūpybos išeities taškas, o tik jos tarpinis taškas; todėl visur junginiai, atsakingi už rūpinimąsi vargšais, steigiami orientuojantis į jų tikslingumą. Pavyzdžiui, Anglijoje jie yra tokie, kad būtų pajėgūs išlaikyti vargšų prieglaudas ir kad – tai yra sąmoninga tendencija – išliktų laisvi nuo vienašališkų lokalinių įtakų. Ta pačia kryptimi veikia ir tai, kad pasitelkiama vis daugiau *apmokamų* šios srities tarnautojų. Toks tarnautojas vargšui daug labiau yra visuomenės, nuo kurios jis priklauso dėl gaunamo atlyginimo, atstovas negu neapmokamas tarnautojas; pastarasis, taip sakant, funkcionuoja daugiau kaip *žmogus*, kuris vietoj grynai objektyvaus požiūrio vadovaujasi veikiau humanišku požiūriu „žmogus žmogui“. Galiausiai atsiranda sociologiškai labai reikšmingas uždavinių pasidalijimas. Tai, kad esminiai vargšų globos dalykai ir toliau deleguojami bendruomenei, yra labai tikslinga todėl, kad kiekvienas atvejis turi būti traktuojamas individualiai, o tai įmanoma tik artimam žvilgsniui, kuris vadovaujasi tiksliu aplinkos pažinimu; tačiau jeigu bendruomenei suteikiama paramos teisė, tai ji tam reikalui turi surasti ir lėšų, nes kitaip su valstybės pinigais ji lengvai galėtų elgtis pernelyg dosniai. Antra vertus, esama vargingumo atvejų, kai toks vengtinas schematizavimo pavojus iš pat pradžių neegzistuoja, nes jie ir jų reikalaujami globos aktai gali būti nustatomi pagal visai objektyvius kriterijus: liga, neregystė, kurčnebylystė, beprotybė, neįgalumas. Tokiais atvejais rūpyba yra daugiau techninė problema, ir todėl valstybei šie atvejai yra parankesni; čia, kur personalijos ir lokaliniai santykiai yra mažiau svarbūs, valstybės didesnės lėšos ir centralizuotas administravimas atskleidžia savo dominuojantį pranašumą. O šalia valstybės tiesioginės paramos šios kokybinės apibrėžties

esama dar ir kiekybinės, kuri ją ypač aiškiai atskiria nuo privačios labdaros: valstybė arba visuomenė apskritai rūpinasi tik pačiais primygtiniausiais ir tiesioginiais poreikiais. Visur, o ypač Anglijoje, vargšų globa laikosi visiškai tvirto principo, kad vargšui iš mokesčių mokėtojų kišenės turi būti garantuotas tik absoliučiai būtinas pragyvenimo sąlygų minimumas.



Tai, kas anksčiau buvo pabrėžta, – kad visumos santykis su savo vargšais yra tokia pat formali socializuojamoji funkcija kaip ir jos santykis su tarnautojais arba mokesčių mokėtojais, – aš noriu dar kartą išdėstyti vadovaudamasis dabartiniu požiūriu. Ten aš vargšą palyginau su svetimuoju, kuris kartu yra grupės *priešprieša*, tačiau ši priešprieša reiškia tam tikrą visiškai apibrėžtą *santykį*, kuris svetimąjį kaip elementą įtraukia į grupės gyvenimą. Taigi vargšas yra šalia grupės, kai jis visumai yra vien objektas, kuriuo ji turi rūpintis, tačiau šis išoriškumas, trumpai tariant, yra tik specifinė vidujiškumo forma. Šių dalykų santykis visuomenėje yra toks, koks, pasak Kanto, sąmonėje yra erdvinis išoriškumas: nors erdvėje viskas, taip pat ir subjektas kaip stebintysis, yra kitų daiktų išorėje, tačiau pati erdvė yra „manyje“, subjekte platesne prasme. Tačiau, geriau įsigilinus, taip apibūdintą dvilypę vargšo – kaip svetimojo – padėtį apskritai galima aptikti visuose grupės elementuose, tik ji yra išreikšta nevienodu mastu. Individas gali savo pozityviu indėliu labai stipriai priklausyti grupės gyvenimui, jo asmeninis gyvenimo turinys gali būti labai stipriai įsipynęs į šį ratą ir jame atsiverti, tačiau kartu jis jau yra šios visumos *priešprieša*, duodantysis ir gaunantysis, gerai arba blogai jos traktuojamas, vidujai arba tik išoriškai jos įpareigotas, taigi kaip šalis arba kaip objektas jis priešpriešinamas socialiniam ratui kaip sub-

jektui, tačiau dėl tų pačių, aną santykį pagrindžiančių veiksmų ir būsenų priklauso jam kaip narys, kaip subjektas-dalis. Šis, atrodytų, logiškai nesuderinamas pozicijos dvilypumas yra visiškai elementarus sociologinis faktas. Jį galime atskleisti stebėdami jau tokį paprastą darinį kaip santuoka. Kiekvienas iš sutuoktinių susiklosčius tam tikroms aplinkybėms suvokia santuoką kaip tarsi savarankišką darinį, kuris lemia pareigas, reprezentacijas, gerus ir blogus reiškinius, ir taria, kad tai išplaukia ne iš kito santuokos dalyvio kaip asmens, o iš visumos, kuri kiekvieną savo dalį paverčia savo objektu, nors tiesiogiai ji pati susideda tik iš šių dalių. Šitas vienalaikio buvimo viduje ir išorėje santykis kartu tampa komplikuotesnis ir vaizdesnis tokiu mastu, kokiu didėja grupės narių skaičius. Taip atsitinka ne tik todėl, kad kaip tik tokiu mastu visuma įgyja atskirus asmenis nustelbiantį savarankiškumą, bet pirmiausia todėl, kad didesniems individų skirtumams būdinga ištisa ano dvilypio santykio niuansų skalė. Grupė kaip kunigaikščio ir bankininko, aukštuomenės damos ir kunigo, menininko ir valdininko priešpriešа išsiskiria tuo konkrečiu mastu, kuriuo ji, viena vertus, gali padaryti asmenį objektu, su juo „elgtis“, juo disponuoti arba pripažinti jį kaip galią kitos galios atžvilgiu, o antra vertus, įtraukti jį į save kaip tiesioginį savo gyvenimo elementą, kaip dalį visumos, kuri savo ruožtu yra kitų elementų priešprieša. Tai, matyt, yra visiškai vieninga socialinės būtybės kaip tokios laikysena, ji išsiskleidžia abiem šiais aspektais arba dviem skirtingais požiūriais atrodo skirtingai – panašiai kaip atskiras sielos vaizdinys, kuris yra gerokai atitrūkęs nuo jos kaip visumos, gali būti veikiamas jos bendros nuotaikos, gali būti jos nuspalvintas, pakylėtas arba prislėgtas, suformuotas arba padrikas, tačiau kartu jis yra integruota šios visumos dalis, elementas sielos,

kuri susideda tik iš tokių greta vienas kito esančių ir vienas į kitą įeinančių elementų. Tokioje skalėje vargšas užima tam tikrą vienareikšmiškai apibrėžtą vietą. Parama, kurią teikti visumą įpareigoja jos pačios interesas ir kurios vargšas vis dėlto kur kas dažnesniais atvejais negali reikalauti, padaro jį grupės veiksmų objektu, tam tikru mastu atskiria jį nuo visumos, kuri dažnai jam kaip *corpus vile** leidžia gyventi iš šios visumos malonės ir kaip tik dėl to dažnai leidžia tapti aršiu jos priešu. Valstybė tai išreiškia tuo, kad ji iš visuomeninės išmaldos gavėjo atima kai kurias piliečio teises. Tačiau šis buvimas šalia visumos anaiptol nereiškia absoliutaus atskyrimo, bet yra būtent visiškai apibrėžtas santykis su visuma, kuri be šio elemento būtų visai kitokia negu yra, o turėdama taip įgyjamą, vargšą į jos visybę įjungiančią kokybę suponuoja aną priešpriešą, aną jo kaip objekto traktavimą.

Šios apibrėžtys, atrodo, galioja ne vargšams apskritai, o tik tam tikrai jų daliai, tiems, kurie gauna paramą, tačiau juk yra gana daug vargšų, kurių niekas neremia. Pastaroji aplinkybė atkreipia dėmesį į reliatyvistinį skurdo sąvokos pobūdį. Vargšas yra tas, kurio lėšos nėra pakankamos jo tikslams. Ši grynai individualistinė vargšo sąvoka praktiškai ją taikant yra susiaurinama, tam tikri tikslai laikomi tokiais, kurių negalima savavališkai nustatyti vien savo asmenine nuožiūra. Pirmiausia tai yra tie tikslai, kurie žmogui yra fiziškai primesti: maistas, drabužiai, pastogė. Tačiau neįmanoma patikimai nustatyti tokio šių poreikių masto, kuris tiktų bet kuriomis sąlygomis ir visuomet, taigi kuriuo remiantis būtų galima apibrėžti absoliučią skurdo reikšmę. Veikiau kiekvienai bendrai socialinei aplinkai ir kiekvienam atskiram

*Bevertis kūnas (*lot.*).

socialiniam sluoksniui yra būdingi tipiški poreikiai, kurių negalėjimas patenkinti yra skurdas. Todėl visos labiau išsivysčiusios kultūros laiko banaliu faktu tai, kad asmenys, kurie savo klasėje yra vargšai, anaiptol tokie nebūtų kurioje nors žemesnėje klasėje, nes pastarųjų tipiškiems tikslams tų asmenų turimos lėšos būtų pakankamos. Be to, absoliučiu požiūriu, net ir skurdžiausias žmogus gali nesikankinti dėl to, kad jo turimos lėšos neatitinka jo klasės poreikių, taigi psichologine prasme nėra jokio skurdo; arba net ir turtingiausias žmogus gali užsibrėžti sau tokius tikslus, kurie prašoka klasės suponuotus norus ir yra didesni už jo turimas lėšas, todėl jis psichologiškai turi jaustis vargšas. Taigi individualaus skurdo – lėšų nepakankamumo asmens tikslams – gali ir nebūti ten, kur jau esama jo socialinės sąvokos, ir jis gali būti ten, kur pastarąja prasme apie jį nėra jokios kalbos. Skurdo reliatyvizmas reiškia ne individualių lėšų santykį su faktiniais individualiais tikslais, – tai yra tam tikras absoliutus dalykas, kuris vidine prasme nepriklauso nuo nieko, kas yra anapus individo, – o tų lėšų santykį su individo socialinės padėties (*standesmäßig*) fiksuotais tikslais, su jo socialiniu *a priori*, kuris įvairiose socialinėse padėtyse yra nevienodas. Beje, labai svarbų socialinį istorinį skirtumą lemia tai, *kokį* poreikių mastą kiekviena grupė fiksuoja tarsi kaip nulinį tašką, žemiau ir aukščiau kurio prasideda skurdas ir turtingumas. Bent kiek toliau pažengusi grupė tam fiksavimui visada turi laisvos nuožiūros erdvę, kuri kartais būna gana plati. Koks yra šio taško padėties santykis su tikruoju poreikių *vidurkiu*; ar reikia priklausyti privilegijuotai mažumai, kad jau nebūtum laikomas vargšu, ar, priešingai, kuri nors klasė, instinktyvaus tikslingumo skatinama vengti sustiprinti skurdo jausmą, labai žemai nubrėžia skiriamąją liniją, už kurios prasideda skurdas; ar vienas atskiras reiškinys pajėgia

perstumti šią skiriamąją liniją (kaip, pavyzdžiui, lengvai atsitinka pasiturinčiam asmeniui apsigyvenus mažame mieste ar įsiterpus į kokį nors kitokį siaurą ratą) arba ar grupė nuosekliai laikosi jau kartą jos užfiksuotos skurdo ir turto linijos – visa tai akivaizdžiai yra gilūs sociologiniai skirtumai.

✧ Aukštesniuose socialiniuose sluoksniuose dažnai prieinama prie tokios tragiškos situacijos, kad vargstantieji mielai priimtų paramą, o pasiturintieji ją mielai teiktų, tačiau nei pirmieji gali jos prašyti, nei pastarieji gali ją siūlyti. Kuo aukštesnė yra klasės padėtis, tuo labiau tas jos ekonominis *a priori*, už kurio joje prasideda skurdas, yra taip nustatytas, kad skurdas atsiranda labai retai arba net iš principo yra neįmanomas. Taigi kokios nors paramos priėmimas ją priimantįjį išstumia iš tos socialinės padėties, ji yra akivaizdus įrodymas, kad jis formaliai yra deklasuotas. Kol paramos nėra, tol klasinis prietaras yra pakankamai stiprus, kad skurdas būtų padarytas tarsi nematomas, tol jis tėra individualus kentėjimas ir neturi socialinio poveikio. Visos aukštesniųjų klasių gyvenimo sąlygos suponuoja tai, kad kas nors individualia prasme gali būti vargšas, t. y. pagal turimas lėšas gali būti žemiau tos klasės poreikių, tačiau dėl to jis neturi siekti paramos. Užtat socialine prasme žmogus yra vargšas tada, kai yra remiamas. Ir šitai galioja gana visuotinai: sociologiniu požiūriu, nėra taip, kad iš pradžių yra skurdas, o po to prasideda rėmimas (tai yra veikiau tik asmeninė likimo forma), bet yra taip, kad tas, kuris pasinaudoja parama arba turi ja naudotis dėl savo sociologinės konsteliacijos, net jeigu jis tos paramos atsitiktinai ir negauna, vadinamas vargšu.

✧ Ta nario funkcija, kurią vargšas atlieka esamoje visuomenėje, dar nėra apibrėžta to fakto, kad jis yra vargšas; tiktai tada, kai visuomenė – kaip visuma arba atski-

ri individai – į vargšo padėtį reaguoja savo parama, vargšas jau vaidina savo specifinį socialinį vaidmenį.

Tiktai ši socialinė, o ne individuali „vargšo" reikšmė leidžia vargšus sujungti visuomenėje į savotišką luomą arba vieningą sluoksnį. Vien ta aplinkybė, kad kas nors yra vargšas, jo dar nepriskiria socialiai apibrėžtai kategorijai. Jis tada yra būtent vargšas prekiautojas, menininkas, tarnautojas ir t. t. ir lieka šioje jo veiklos arba padėties ypatumų apibrėžtoje grupėje. Pastarojoje jis dėl savo skurdo gali užimti kokią nors laipsniškai kintamą vietą, tačiau individai, kurie skirtinguose socialiniuose sluoksniuose ir profesijose priklauso šiai pakopai, dar anaiptol nėra atriboti nuo savojo sluoksnio ir nesudaro kokio nors specifinio sociologinio vienio. Ir tiktai tą akimirką, kai jie tampa remiami, – dažnai net tada, kai to normaliai reikalauja susidariusios aplinkybės, o paties rėmimo ir nėra, – jie įžengia į skurdo apibūdinamą ratą. Pastarąjį, žinoma, išlaiko ne kokia nors jo narių sąveika, o ta kolektyvinė nuostata, kurios visuomenė kaip visuma laikosi jo atžvilgiu. ✧

✧ Jeigu iš gaunančiojo išmaldą yra atimtos politinės teisės, tai šitai adekvačiai išreiškia tą faktą, kad socialine prasme jis yra tik vargšas. Šis pozityvios savitos kokybės nebuvimas lemia, kad vargšų sluoksnis, nepaisant padėties vienodumo, savaime ir savyje neišplėtoja jokių sociologiškai vienijančių jėgų. Taigi skurdas sukelia vieną vienintelę sociologinę konsteliaciją: tam tikras skaičius individų dėl grynai individualaus likimo visuminiame darinyje kaip jo nariai užima visiškai savitą organišką vietą, tačiau šią vietą apibrėžia ne tas savas likimas ir būklė, o tai, kad kitas subjektas – individai, susivienijimai, tam tikros visumos – kaip tik šią būklę mėgina koreguoti, todėl vargšą sukuria ne asmeniškai patiriamas nepriteklius, bet vargšas sociologine prasme yra dėl nepritekliaus remiamas žmogus.

Aštuntas skyrius
Socialinės grupės išsilaikymas

Kova, kurią individo gyvenime įgalina suvokti tiesioginis patyrimas, – kiekvieną akimirką kylantis būtinumas užkariauti, gintis nuo užpuolimų, atsispirti pagundoms, atgauti nuolat prarandamą pusiausvyrą, – vyksta tarsi žemiau ir aukščiau atskiros psichinės egzistencijos. ✧ Tai, kad valstybės ar cecho, bažnyčios ar tikslinės sąjungos, šeimos ar mokyklos išsilaikymą mes suvokiame ne tiek kaip procesą, šen ir ten krypstantį balansavimą, vis naujų priemonių kūrimą susiduriant su vis naujais pavojais, o veikiau kaip paprastą pastovumą, netrikdomos rimties tolydumą, yra savaime suprantama dėl daugelio priežasčių. Taip yra pirmiausia dėl to, kad individas visą gyvenimo labilumą, nuolatinius perėjimus nuo puolimo prie gynybos išgyvena tik pats savyje, o atitinkami kolektyvinių darinių procesai pasiskirsto tarp daugelio individų, tarp daugelio erdvės, turinio ir interesų atžvilgiu visai atskirų taškų, todėl atskiro žmogaus sąmonei nėra lengva suvokti jų visumą ir jie atrodo jai veikiau kaip pastovi visuma. Be to, šie procesai paprastai vyksta didelių dimensijų substratuose, todėl lėčiau, nerangiau, ilgesnį laiką, taigi jų atskirų stadijų perėjimai sunkiai pastebimi. Galiausiai dar paminėtinas kebliausias, bet galbūt veiksmingiausias momentas: visi anie kolektyviniai dariniai veikia mus ne tik kaip pavienės istorinės realybės, kurių visą reikšmę atskleidžia laike vykstantis gyvenimo procesas, – juose taip pat glūdi tam tikras visuotinės sąvokos, visuotinio dėsnio, visuotinės formos amžinumas, kurio prasmė ir galiojimas nesutampa su atskiru, atsirandančiu ir išnykstančiu pavyzdžiu ar įvykiu. Žinoma, ir individo sąvoka nepriklauso nuo to, kad realybės jėgos pagimdo arba sunaikina čia vieną,

čia kitą individą; ir vis dėlto mes jaučiame, kad ir atskira valstybė arba atskira bažnyčia iš valstybės ar bažnyčios visuotinės sąvokos paima tarsi daugiau, kad istorinis darinys čia kažkaip yra iškilęs virš pavienių dalykų, kad jis dalyvauja visus gyvenimo svyravimus šalinančiame visuotinybės arba formos amžinume. Šio jausmo priežastis gali būti tai, kad tokiems kolektyviniams dariniams *jų atskiro dalyvio atžvilgiu*, žinoma, yra būdingas reliatyvus amžinumas, kad jie abejingi jo ypatingumui ir pergyvena jo atėjimą ir išėjimą (apie tai paskui bus kalbama). Taip jie įeina į dėsnio, kuris galioja nepriklausomai nuo atskirų jo realizavimų, kategoriją, į formos, kurios ideali reikšmė lieka nepaveikta jos materialaus turinio įvairovės, kategoriją. Tačiau šią giminystę su apskritai amžinais dalykais šie dariniai įgyja tik individo požiūriu, nes permaininga ir laikina individo esatis yra anų darinių pastovumo ir visuomet jį pergyvenančios trukmės priešprieša. Tačiau, jeigu atsisakysime šio lyginimo, patys šie dariniai yra atsirandantys ir kintantys; juose irgi, nors kitu tempu ir ritmu negu jų elementuose, vyksta tai, ką reikėtų pavadinti gyvenimo procesu: išsilaikymas ilgesnį ar trumpesnį laiką, kuris nėra nei griežtas aiškumas, nei vidinis sąstingis, bet yra imanentinių procesų suma, gynimasis nuo nuolatos gresiančių pavojų ir dažnai prarandamos pusiausvyros atgavimas, sąmoningas ir nesąmoningas priemonių pasiekti tikslui, kuris niekuomet nerealizuojamas savaime, – tikslui išgyventi artimiausią akimirką, – rengimas.



Bendriausias atvejis, kai grupės išsilaikymas tampa problema, yra tas faktas, kad ji pasitraukiant ir keičiantis grupės nariams išlieka ta pati. Mes sakome, kad dabar egzistuoja ta pati valstybė, ta pati sąjunga, ta pati armija, kokios jos egzistavo ir prieš daugelį dešimtmečių

ar šimtmečių, nors tarp tokių susivienijimų narių jau nebėra nė vieno „to paties“, buvusio anais ankstesniais laikais. Tai yra vienas iš tų atvejų, kai laikinė reiškinių tvarka atskleidžia savo griežtą analogiją jų erdvinei tvarkai. Kaip iš vienas greta kito – t. y. vis dėlto vienas šalia kito – egzistuojančių individų vis dėlto susiklosto socialinis vienis, kaip neįveikiamą atskirtumą, kurį tarp žmonių sukuria erdvė, vis dėlto nugali dvasinis jų ryšys ir susidaro vieno su kitu susijungusių elementų vaizdas, taip laikinis individų ir kartų atskirtumas nekliudo tam, kad jie mūsų vaizdinyje sudarytų tarpusavyje susijusią neperskiriamą visumą. ✧

Pirmasis ir svarbiausias momentas, garantuojantis šį grupės vienybės tolydumą, yra vietos, žemės, kurioje ji gyvena, pastovumas. ✧

Tačiau vien vietos patvarumas pats savaime dar nereiškia socialinio vienio patvarumo, nes jeigu visus valstybės gyventojus išveja ar pavergia kokia nors ją užkariavusi grupė, tai nors teritorija išlieka pastovi, mes vis dėlto kalbame apie pasikeitusias valstybes. Be to, jeigu vienis, apie kurio pastovumą kalbama, yra psichinis, kuris teritoriją po to padaro vieningu pamatu, tai ši vidinė vietos reikšmė iš sąmonės gali visiškai išstumti išorinę jos reikšmę. ✧

Palyginti su šia daugiau formalia grupės išsilaikymo sąlyga, daug didesnę reikšmę turi fiziologinis kartų sąryšis, apskritai visa giminystės santykių grandinė. Tačiau vien kilmės giminiškumo ne visuomet pakanka tam, kad ilgą laiką būtų visiškai garantuota sąryšio vienybė, veikiau daugeliu atvejų čia dar turi prisidėti anas vietos vienumas. Socialinę žydų vienybę, nepaisant jų antropologinės ir konfesinės vienybės, diasporos išsiplėtimas problemiškai susilpnino; vienybė vėl sustiprėjo ten, kur jų grupė ilgesnį laiką gyveno toje pačioje teritorijoje, ir

šiuolaikinio sionizmo pastangos vėl plačiai atkurti žydų vienybę susijusios su siekimu juos vėl lokaliai kartu apgyvendinti. Tačiau, antra vertus, ten, kur kiti ryšiai nustoja galioti, fiziologinis ryšys yra *ultimum refugium**, prie kurio sugrįžta grupė, kad išsilaikytų. ✧

Giminę pratęsiantis viena po kitos einančių kartų ryšys didesnių grupių vieningos savasties išlaikymui turi neprilygstamą reikšmę ir todėl, kad vienos kartos pasikeitimas kita, kai ta kita užima ankstesnės vietą, *įvyksta ne vienu kartu*. Taip sukuriamas tolydumas, kuris didžiulę daugybę vienu momentu gyvenančių individų perkelia į kitą momentą; kaita, vienų asmenų išėjimas ir naujų atėjimas paveikia dviem gretimais momentais visuomet tik labai mažą jų skaičių, palyginti su nepasikeitusiais asmenimis. Esminę įtaką čia daro ta aplinkybė, kad žmogui, kitaip nei gyvūnams, kurių poravimasis susijęs su apibrėžtu metų laiku, vaikas gali gimti bet kuriuo laiku. Taigi kokioje nors grupėje niekad negalima tikrai pasakyti, kad nuo tam tikro momento joje prasideda nauja karta. Senų elementų išėjimas ir naujų atėjimas joje vyksta nuolatos ir tolygiai, todėl grupė atrodo kaip vieninga savastis, kaip organiškas kūnas, kurio atomai kinta. Jeigu elementų pasikeitimas įvyktų vienu kartu, staigiu ir visą grupę apimančiu pasitraukimu, tai vargu ar būtų galima sakyti, kad, nepaisant grupės narių atkritimo, vieninga jos savastis išlieka. Ta aplinkybė, kad kiekvienu momentu tie, kurie jau ir ankstesniu momentu priklausė grupei, palyginti su išėjusiaisiais, sudaro didžiulę daugumą, išgelbsti grupės identitetą, ir todėl jau nesvarbus tas faktas, kad labiau vienas nuo kito nutolę laiko momentai gali nebeturėti nė vieno jiems

*Paskutinis prieglobstis (*lot.*).

bendro elemento. Kitimo laipsniškumo reikšmė, aišku, atsiskleidžia ne tik grupės vienybės išgelbėjimu ištisai keičiantis individualiems jos atstovams, bet iškyla ir ten, kur pokyčiai apima ir kitas jos sąlygas. Net ir tada, kai kokios nors grupės politinės formos, teisė, papročiai, bendroji kultūra pasikeičia taip, jog ji po tam tikro laiko faktiškai atrodo kaip visiškai skirtingas darinys, teisė apibūdinti ją kaip vis dėlto identišką pagrįsta tuo, kad tas kitimas ne iškart apima grupės gyvenimo formų visumą. Jeigu jis vyktų taip, tai labai abejotina, ar būtų galima grupę apibūdinti kaip „tą pačią", kuri buvo ir prieš šį kritinį momentą; tiktai ta aplinkybė, kad kitimas kiekvienu momentu apima tik grupės bendro gyvenimo mažumą, sudaro galimybę jai nuolatos keičiantis išsaugoti jos savastį. Tai schemiškai galima išreikšti taip: jeigu mes individų arba kitokių grupės gyvenimo sąlygų visumą tam tikru laiko momentu pažymėsime a b c d e, o kokiu nors vėlesniu momentu – m n o p q, tai apie jos vieningos savasties išlaikymą galėsime kalbėti tuo atveju, jeigu vystymosi seka bus tokia: a b c d e – m b c d e – m n c d e – m n o d e – m n o p e – m n o p q; taigi kiekviena pakopa nuo gretimų skiriasi tik vienu nariu ir kiekvieną laiko momentą su gretimais momentais sieja dauguma tų pačių narių.

Šitas individų kaitos tolydumas, kuris išlaiko grupių vienybę, žinoma, tiesiogiai ir aiškiausiai pastebimas ten, kur jis pagrįstas dauginimusi. Tačiau jis reiškiasi ir tais atvejais, kai toks fizinis ryšys tiesiogiai nėra galimas, kaip, pavyzdžiui, tarp katalikiškojo klero. Čia tolydumą sukuria tai, jog visuomet tarnauja pakankamai žmonių, kad apmokytų naujus ateinančiuosius. Palyginti su fiziologiniu ryšiu, celibatas yra net pranašesnis siekiant išsaugoti griežtai vieningą grupės tolydumą. Teisingai buvo pažymėta, kad viduramžiais, vyraujant dideliam po-

linkiui paveldėti profesiją, be celibato kleras būtų tapęs uždara kasta. Kaip tik toks paveldimumas pasaulietiniam rusų klerui, kuris yra įpareigotas gyventi santuokoje, dėl šios sąlygos tapo priemone pasiekti didžiausią įmanomą grupės tolydumą. Kadangi baudžiauninkai šventikais tapti negalėjo, aukštuomenė jais būti nenorėjo, o tikro vidurinio sluoksnio nebuvo, tai popų luomas turėjo būti papildomas pats iš savęs: popų sūnūs vėl tapdavo šventikais ir vesdavo popų dukras; pasitaikydavusioms išimtims buvo reikalingas specialus leidimas. Taip rusų šventikai tapo endogamine uždara kasta, kurios ryšių su neklerikalinėmis šeimomis nutrūkimas suteikia jai kai kurių bruožų, panašių į celibato saistomų dvasininkų išskirtinę padėtį ir vidinį tolydumą. Čia įdomu tai, kad kaip tik šis griežčiausias fiziologinio tolydumo pabrėžimas savo padariniais galiausiai yra panašus į griežčiausią jo atmetimą. Ir vis dėlto celibato sistemos pranašumas negali kelti abejonių. Ypač turint galvoje Vakarų Europos gyvenimo intensyvumą ir vidinį įvairumą, palyginti su ankstyvuoju rusiškuoju, galima teigti, kad fiziologiškai nulemtas tolydumas bažnyčią padarytų priklausomą nuo gyvenimo proceso su visais jo svyravimais, ritmais, pakilimais ir pasenimais, kas yra būdinga cechams. Paveldimumo atveju kleras būtų buvęs daug labiau priklausomas nuo su individualybėmis susijusių atsitiktinumų negu tada, kai šis procesas vyko pagal objektyvias normas, kurios atskirų asmenų priėmimą ir pašalinimą padarė dalykiškai griežtą. Čia jau negalėjo būti blogai išauklėtų sūnų, kurie vis dėlto neatkrisdavo nuo šeimyninių ir luomo ryšių ir pastaruosius ardė. Čia tolydumas iš tikrųjų buvo susijęs su objektyviąja dvasia bei jos amžinumu ir taip buvo išvengta grynai organinių darinių laikinumo. Tai, žinoma, negalėjo nesukelti prievartos individų atžvilgiu. Antai jau nuo ketvirtojo

šimtmečio sunkinamas kunigų išstojimas iš jų luomo ir priklausymas jam nustoja buvęs tų, kurie į jį jau yra priimti, individualios laisvės reikalas. Tik tokiu būdu, kai grupės idėjos amžinumas pajungia sau visą individualų gyvenimą, o profesiją padaro nekeičiamą, iki minimumo sumažinamas pavojus, kad asmenų keitimasis sugriaus tą tolydumą. Tačiau niekas šio dalyko taip tiksliai nesimbolizuoja, taip efektyviai nerealizuoja kaip kunigų įšventinimas. Čia „dvasia", ši ideali bažnyčios kaip visumos nuosavybė, iš vieno asmens, kuriam ji yra suteikta, perkeliama į kitą asmenį, ir be šio tarpininkavimo niekas negali jos įgyti. Tai yra geniali priemonė grupės išsaugojimą apskritai nukreipti nepertraukiama linija, o sociologinė fizinio dauginimosi prasmė dėl įšventinimo perdavimo vieno asmens kitam čia, taip sakant, įgyja dvasinį kūną, kuris garantuoja laikinį visuminio darinio tolydumą gryniausiu ir nenutrūkstamiausiu būdu. ✧

„Grupės nemirtingumu" vadinamas faktas yra nepaprastai svarbus. Grupės vieningos savasties išlaikymas potencialiai neribotai ilgą laiko tarpą suteikia jai tokią reikšmę, kuri *ceteris paribus* be galo pranoksta bet kurį individą. Individualus gyvenimas su savo tikslais, savo vertybėmis, savo galia orientuotas į tai, kad jis turi apibrėžtu laiku pasibaigti, ir atitinkamai prieš tai kiekvienas individas turėjo prasidėti. O kadangi grupės gyvenimas kokių nors tokių *a priori* nustatytų laiko ribų išvengia ir jos formos yra tiesiog taip orientuotos, tarsi ji turėtų gyventi amžinai, tai ji gali sumuoti savo pasiekimus, jėgas ir patyrimus, kuriais ji smarkiai pranoksta nuolatos nutrūkstančias individualaus gyvenimo sekas. ✧ Grupės nemirtingumą išlaiko tas atskiras asmuo, kurį pagauna jos dvasia, – nesvarbu, ar tai būtų paprasta tradicija, ar ypatingas įšventinimas, ar kooptacija, – ir

todėl lemiamas dalykas čia yra ne tai, kas šis asmuo yra pats savaime, bet jo sociologinis asimiliavimas. Susisaistymas su nepastovia ir nepamainoma asmenybe turėtų būti kenksmingas grupės kaip tokios išlikimui. Ir atvirkščiai, kuo mažiau žmogus yra asmenybė, taigi iš esmės yra anoniminis, tuo labiau jis tinka tam, kad paprasčiausiai pakeistų kitą, ir kaip tik tokiu būdu grupė garantuoja savo savasties išlaikymą. ✧ Ši aplinkybė bet kokiai grupei suteikia pranašumą jos konkurencijoje su atskiru žmogumi: apie britų Indijos bendrovę būdavo pabrėžiama, kad priemonės, kuriomis ji užvaldė Indiją, nesiskyrė nuo tų, kuriomis anksčiau naudojosi, pavyzdžiui, Didieji Mogolai. Jos pranašumas, palyginti su ankstesniais uzurpatoriais Indijoje, buvo kaip tik tas, kad jos nebuvo galima nužudyti.

Todėl tada, kai grupės gyvenimas labai glaudžiai susyja su vienu valdančiuoju, atskiru viešpataujančiuoju asmeniu, pasidaro reikalingos specialios institucijos. Kokių pavojų grupės išlikimui slypi šioje sociologinėje formoje, – pavojų, natūraliai augančių tokiu pačiu mastu, kokiu valdytojas realiai tampa centru tų funkcijų, kuriomis grupė saugo savo vienybę arba, tiksliau kalbant, kiekvienu momentu ją iš naujo kuria, – rodo visų tarpuvaldžių istorija. ✧ Kitą pavojų socialiniam sąryšiui tipą sukuria kaip tik viešpataujančios asmenybės *vienybė* tuo atveju, kai skirtingi jos įgaliojimai atsiduria nevienodose jos galios pakopose. Reformacija Anglijoje suteikė karaliui aukščiausiąją valdžią bažnytiniuose reikaluose, ir jis perėmė lig tol bažnyčiai priklausiusias teises ir pareigas. Tačiau tai, kad jis bažnyčios srityje turėjo absoliučią valdžią, o valstybėje jo valdžią ribojo parlamento sprendimai ir bendruomenių savarankiškumas, – tai sukūrė koliziją, kurią tada Stiuartai mėgino išspręsti absoliutaus viešpatavimo dieviškojoje karalystėje teisę

išplėsdami ir pasaulietiniams reikalams ir dėl tuomet neišvengiamai kilusio konflikto su visa tradicine santvarka ir valdymu stipriai išklibino valstybės formos pamatus.

✧ Kūnas yra pažeidžiamesnis negu dvasia, ir todėl valstybės idėjos tapatinimas su karaliumi yra tuo subjektyvesnis, tuo nedalykiškesnis, kuo labiau viešpatavimas siejamas su valdovo *kūniškumu*. Dėl visų šių primityvių netobulumų ir netikrumo lieka nepastebėta reikšmingiausia pagrindinė sociologinė mintis – karalius yra karalius jau nebe kaip asmuo, bet atvirkščiai: jo asmuo yra tik pats savaime neesminis abstrakčios karalystės įkūnijimas; ši karalystė lygiai taip pat yra nemirtinga kaip ir pati grupė, kurios viršūnė jis yra. ✧



Tas tiesioginis būdas, kuriuo ilgiau trunkantį grupės pastovumą išreiškia valdovo pastovumas ir kuriuo mėginama įveikti minėtuosius nemirtingumo principui kylančius pavojus, yra viešpatavimo paveldimumas. Fiziologinis sąryšis viešpataujančioje šeimoje tokiu būdu atspindi vidinį grupės sąryšį. Nenutrūkstamą ir akivaizdų grupės egzistavimo laike tęsimąsi preciziškiausiai ir tikslingiausiai parodo tėvo pakeitimas jau iš anksto sostą perimti skirtu ir tam bet kuriuo momentu pasirengusiu sūnumi, – prie Romos imperijos ir valstybės nuosmukio daug prisidėjo ta aplinkybė, kad ši imperija nesuformavo jokios sunormintos valdžios paveldėjimo tvarkos. ✧



Grupės sanglaudos objektyvavimas gali ir taip aiškiai atsikratyti asmeninės formos, kad jis susyja su kokiu nors dalykiniu simboliu, kuris tampa tos sanglaudos priežastimi ir padariniu. Kai susidarė amfiktionija – polių sąjunga bendrai Delfų šventyklos globai, tai kaip jau pasiekto susivienijimo simbolis buvo pastatytas Panionio-

nas, jonėnų polių sąjungos šventykla. Vokietijoje viduramžiais savotišku valstybės idėjos ir jos tęstinumo simboliu tapo valstybės brangenybės – disponavimas jomis pretendentui į sostą teikė žymią persvarą varžovų atžvilgiu, ir tai buvo vienas iš pagrindų, sutvirtinančių tiesioginio paveldėtojo pretenzijas. ✧

✧ Sociologinė Siono šventyklos reikšmė buvo ta, kad ji grynai dinaminiam žydų, kurie pakluso partams arba romėnams, kalbėjo aramėjiškai arba graikiškai, sąryšiui suteikė gana apčiuopiamą jų bendro židinio pajautimą; o tai, ką ji pati savaime reiškė, šiuo atveju buvo visiškai nesvarbu, nes ji įkūnijo tik aiškiai suvokiamą funkcinį bendrumą, galimybę į vieną, taip sakant, realios idealybės tašką vėl sutelkti išblaškytus ir vidujai suskaldytus žydus. ✧ Grupės simbolio sunaikinimas jos išlikimui turėdavo dvejopą poveikį: tas poveikis buvo griaunamasis ten, kur telkiančiosios elementų sąveikos jau pačios savaime buvo silpnos, ir jis buvo stiprinamasis ten, kur tos sąveikos savaime buvo tokios stiprios, kad prarandamą apčiuopiamą simbolį galėjo pakeisti kokiu nors sudvasintu ir idealizuotu vaizdu.

Daiktinio simbolio reikšmė visuomenės išlikimui labai padidėja, jeigu jis, be savo simbolinės prasmės, dar išreiškia ir realų turėjimą, taigi jeigu centralizuojamasis objekto poveikis priklauso nuo to arba jį didina tai, kad jame susitelkia visų grupės narių materialiniai interesai. Šiuo atveju, kad grupė išliktų, ypač svarbu išsaugoti bendrą turtą nuo sunaikinimo, panašiai kaip asmeninio grupės centro atžvilgiu tai padaro karaliaus nemirtingumas. Dažniausia priemonė šiam tikslui pasiekti yra Negyvoji ranka (*Tote Hand*), principas, kad korporacijų, kurios kaip tokios turi būti amžinos, turtas negali būti parduotas ar kitaip perleistas. Kaip individo laikinumą atspindi jo turto sunaikinamumas, taip susivienijimo

nemirtingumą atspindi jo turto neliečiamumas ir neparduodamumas. Korporacijų, ypač bažnytinių, turimas turtas prilygsta liūto urvui, į kurį visi gali pakliūti, bet iš kurio jau negali ištrūkti. ✧



Idėją, kad grupės turtas nepriklauso nuo individualios valios ir yra konsoliduojamas kaip savarankiškas, objektyvus, individų visų pasikeitimų neveikiamas ir juos pergyvenantis darinys, – šią pagrindinę Negyvosios rankos ir fideikomiso idėją, turinčią didžiulę reikšmę grupės išsilaikymui, modernūs susivienijimai kartais mėgina pakeisti kitomis formomis, kurių paskirtis yra ta pati. Antai kai kurios sąjungos savo narius prikausto prie savęs tuo, kad nariui pasitraukus iš jos negrąžina jam jo įmokos į bendrą kasą. ✧

Dabar aš pereinu prie kito socialinio išsilaikymo priemonių tipo, kuris atsisako ano prisirišimo prie kokios nors išorinės substancijos ir yra pagrįstas grynai dvasiniu ryšiu. Tačiau šioje idealioje srityje esama plačios skalės ryšių, kurie savo reikšme iš esmės mažai skiriasi nuo anų substancialių ryšių, nes ir jie turi sociologinių pasekmių tik dėl savo psichinės reikšmės. Šios sekos pradžioje susiduriame su jausmais, kurie nors ir yra nukreipti į kokį nors socialinį objektą, tačiau tėra tik subjektyvios būsenos: tai valstybės ir miesto patriotizmas, atsidavimas religinei bendruomenei, ištikimybė šeimai ir panašūs dalykai. Visa tai yra nepaprastai reikšminga grupės išlikimui, tačiau lieka visiškai įpinta į subjekto gyvenimo procesą ir skiriasi nuo tų socialiai orientuotų procesų, kurių turinys kyla iš kokio nors tvirto, nors tik idealaus darinio arba iš tokių šaltinių kaip imperatyvi moralė, garbė, teisė. Dorovė gali būti labai autonomiška, semti savo jėgą iš sielos laisvės ir vidinės atsakomybės, o savo turinius – iš individualaus

sielos neprilygstamumo, tačiau tie turiniai sielos atžvilgiu egzistuoja kaip tam tikras objektyvus darinys, kaip tam tikra norma, su kuria jos gyvenimas sueina į įvairiausius jos įvykdymo ir neįvykdymo santykius. Ir teisė – dėl to, ką ji mums reiškia vidujai ir nepriklausomai nuo konkrečių jos organų – mums yra tam tikras idealus objektyvumas, norma, kuri saisto mus grynai dvasiškai, tačiau kaip toks dalykas, kuris yra aukščiau asmenų: juk prievartinė teisės galia (aš čia kalbu iš esmės apie baudžiamosios teisės sritį) neapsiriboja tuo, kad mes privalome ką nors daryti ir nuo ko nors susilaikyti; teisė gali tiktai priversti mus iškęsti bausmes už tai, kad mes to ko nors nepadarėme ar nuo to ko nors nesusilaikėme; tačiau primesti mums pačius šiuos valios turinius negali jokia fizinė galia. Tarp abiejų šių formų, kuriomis socialinė savisauga primeta mums savo reikalavimus, įsiterpia trečioji: garbė. ✧

Jeigu mes šiuos norminimo būdus susiesime su jų gana specifine išraiška padarydami išlygą, kad turiniai gali keisti vieni kitus arba likti tie patys, tai teisė realizuoja išorinius tikslus išorinėmis priemonėmis, dorovė – vidinius tikslus vidinėmis priemonėmis, o garbė – išorinius tikslus vidinėmis priemonėmis. Jeigu po to mes sudarysime jų eilę: dorovė, garbė, teisė, – tai kiekvienas ankstesnis būdas apims tolesnius, bet ne atvirkščiai. Tobula dorovė užtikrina tai, ko reikalauja garbė ir teisė, tobula garbė – tai, ko reikalauja teisė, o teisės aprėptis yra mažiausia. Kadangi teisė reikalauja tik to, be ko grupė negali išsilaikyti, ji turi būti tam tikra išorinė prievartinė vykdomoji galia. Dorovė siekia reguliuoti visą individo elgesį (mums čia rūpi tik tas elgesys, kuris susijęs su kokiu nors socialiniu ratu), ir šios srities platumas jau grynai techniškai neleidžia įgyvendinti jokios į teisę panašios prievartos; ji priklauso nuo geros ir blogos sąžinės.

O garbė užima vidurinę vietą: už nusižengimą jai gresia bausmės, kurios nėra nei grynai vidinis moralinis priekaištas, nei teisinei sferai būdinga kūniška prievarta. Kai visuomenė iškelia garbės priesakus ir saugo juos nuo pažeidimo iš dalies vidiniais subjektyviais, iš dalies socialiniais, išoriškai juntamais padariniais, ji sukuria savitas teisingo savo narių elgesio garantijos formas tose praktinėse srityse, kurių teisė negali apimti ir kurioms moralės sąžinės garantijos yra nepakankamos. ✧



Nuo tokių socialinio išsilaikymo sąsajų su atskiru asmeniu, su daiktine substancija, su idealia sąvoka mes dabar pereiname prie tų atvejų, kai jis remiasi iš daugelio asmenų susidedančiu organu: objektyvus principas, kuriame atsiskleidžia grupės vienybė, čia irgi turi grupinį pobūdį. Antai religinės bendruomenės solidarumą ir gyvenimo motyvą įkūnija kunigija, politinės bendruomenės, kai ji traktuojama vidujai, – valdininkija, kai ji traktuojama išoriškai – karinis sluoksnis, pastarojo savo ruožtu – karininkija, kiekvienos pastovios sąjungos – jos vadovybė, kiekvieno laikino susivienijimo – jo komitetas, kiekvienos politinės partijos – jos parlamentinis atstovavimas. Tokių organų sudarymas yra darbo sociologinio pasidalijimo rezultatas. ✧



1. Dėl darbo pasidalijimo atsiradęs organas padidina socialinio kūno judrumą. Jeigu visa grupė turi veikti siekdama kokio nors atskiro tikslo – priimti politinį ar teisinį sprendimą, nustatyti valdymo taisykles ir t. t., ji kenčia dėl didžiulio savo nepaslankumo, ir kenčia dviem atžvilgiais. Pirmiausia fiziniu arba lokaliniu atžvilgiu: kad grupė galėtų veikti kaip visuma, ji apskritai iš pradžių turi susirinkti. ✧ Tačiau jeigu šis išorinis susirinkimo keblumas įveikiamas, tai iškyla jau psichinio pobūdžio

keblumas: pasiekti didelės žmonių masės sutarimą. Kiekvienas toliau žvelgiantis minios veiksmas velka paskui save svarstymų, požiūrių, gretimų interesų, o ypač atskirų asmenų nesuinteresuotumo balastą, nuo kurio socialinis organas yra laisvas, nes jis skirtas tik šiam vienam dalykiniam tikslui ir susideda iš palyginti nedaugelio asmenų. ✧



2. Ten, kur siekiant kokio nors specialaus tikslo turi būti išjudinta visa iš lygiateisių ir vienodos padėties elementų susidedanti grupė, būtinai iškyla priešingi vidiniai siekimai, iš kurių kiekvienas *a priori* turi vienodą svorį ir kuriems nėra galutinės instancijos. ✧ Šiam pavojui, kuris gresia ne tik išoriniam tikslingam veikimui, bet ir vidinei grupės formai bei vienybei, socialinio organo susidarymas užkerta kelią mažiausiai dviem atžvilgiais. Pirmiausia, tam tikra tarnyba, komisija, delegacija pasižymi geresniu dalyko išmanymu negu asmenų visuma; taigi tos trintys ir opozicijos, kurios kyla dėl dalyko prasto išmanymo, jau iš anksto yra sušvelnintos. ✧ Ne tokia aiški yra antrojo momento, kuris giminiškas pirmajam, reikšmė. Dalykiškumo stoka, kuri taip dažnai kliudo masės veiksmų vieningumui, ne visuomet yra vien dalyko prasto išmanymo padarinys, – ją dažnai lemia ir tas svarbus sociologinis faktas, kad partiškumas, kuris suskaldo grupę kokioje nors vienoje svarbioje srityje, tą suskilimą perkelia ir į sprendimus, kurie turėtų būti priimami remiantis dalykiniais, su partijų klausimu apskritai nesusijusiais kriterijais. Formalus partiškumo faktas kaip sprendimų pagrindas paprastai konkuruoja su dalykiniu požiūriu. ✧ Šis nedalykiškumas, kai nebėra jokio vidinio ryšio tarp partijos tendencijos ir jos aktualaus elgesio, yra tarsi antrosios eilės nedalykiškumas, tačiau jis dar gali suintensyvėti iki trečiosios eilės neda-

lykiškumo: partijos forma dažnai turi tokį poveikį, kad sprendimas jau apskritai neišplaukia iš kokių nors praktinių arba nedalykinių motyvų, bet tiesiog kokiu nors su partijos problema kaip tokia visiškai nesusijusiu klausimu tik todėl sakoma „taip“, kad priešininkas nusprendė sakyti „ne“, ir *vice versa.* Linija, kuri išskiria partijas kokiu nors gyvybiniu klausimu, su visomis smulkmenomis tęsiasi ir visuose galimuose kitokiuose reikaluose iki pat specialiausių dalykų, ir tik todėl, kad anuo svarbiu klausimu su priešininku jau nebegalima veikti išvien. Paties fakto, jog priešininkas palaiko kurią nors dualizmo pusę, pakanka, kad pats nuspręstum priešingai. Antai socialdemokratai Vokietijoje balsuodavo prieš darbininkams palankius potvarkius vien todėl, kad jiems pritardavo kitos partijos ar vyriausybė. ✧



3. Anksčiau aptarti privalumai, kuriais organų suformavimas prisideda prie visos grupės veiksmų siekiant ją išsaugoti, susiję tarsi su grupę išsaugančių procesų tempu ir ritmu, o tie, kuriuos aptarsime čia, turi įtakos jos kokybinėms apibrėžtims. Čia pirmiausia yra reikšmingos psichologinės aplinkybės, kurios mums taip dažnai tampa svarbios: bendras minios veikimas intelektualiniu atžvilgiu visuomet yra palyginti žemo lygio – juk tas taškas, kuriame susivienija didelis individų skaičius, turi būti labai artimas žemiausiai esančiųjų lygiui; antra vertus, kadangi kiekvienas aukštai esantis gali nusmukti, bet ne kiekvienas žemai esantis gali pakilti, tai ne anas, o pastarasis pažymi tą tašką, kuriame abu jie gali susijungti: tai, kas visiems yra bendra, čia turi tie, kurie turi mažiausiai. ✧

Čia slypi ir parlamentarizmo pranašumas prieš plebiscitą. Pastebėta, jog tiesioginiai tautos balsavimai rodo, kad dauguma retai palaiko originalias ir drąsias prie-

mones, kad ji veikiau yra už tai, kas atsargu, patogu ir trivialu. O atskiras atstovas, kurį masė išsirenka, turi dar ir tokių asmeninių savybių, kurių – ypač grynai partinių rinkimų epochose – nebuvo renkančiosios masės sąmonėje. Atstovas dar turi ir tokių motyvų, kurie pranoksta tuos, dėl kurių jis buvo išrinktas. Todėl vienas iš geriausių Anglijos parlamento žinovų sako, kad deputato garbės reikalas yra *ne*įgyvendinti savo rinkėjų norų, jeigu jų neįmanoma suderinti su jo įsitikinimais. Todėl parlamentuose didelę įtaką gali įgyti asmeniniai talentai ir intelektualinių niuansų paieškos, susijusios tik su atskirais subjektais. Net ir skatindami skaldymąsi į partijas, kuris dažnai kelia grėsmę grupės vienybei, tie talentai ir niuansų paieškos padeda ją išsaugoti. Žinoma, asmeninio prado veiksmingumui parlamente gresia nauja niveliacija: pirma, todėl, kad parlamentas, į kurį atskiras asmuo kreipiasi, pats yra palyginti didelė korporacija, kuriai priklauso labai skirtingos partijos ir individai, taigi bendro ir savitarpio supratimo taškai intelektualinėje skalėje čia gali būti tik gana žemai. (Pavyzdžiui, po sąmojų, kad ir kokie dvasiškai menki jie būtų, parlamento posėdžio stenogramos fiksuoja: juokas!) Antra, todėl, kad atskiras deputatas priklauso kokiai nors partijai, kuri kaip tokia funkcionuoja ne individualiame, o socialiniame lygmenyje ir kuri savo veiksmus parlamente niveliuoja atsižvelgdama į vienodą šaltinį; juk todėl ir visų parlamentinių bei į parlamentinius panašių atstovavimų, kai tik jie turi imperatyvinį mandatą, vertė sumenkinama ir jie laikomi tik transporto priemone „masės balsams“ surinkti į vieną vietą. Trečia, todėl, kad deputatas nors netiesiogiai, tačiau sąmoningai kalba visai šaliai, kai sako kalbą. ✧

Tačiau šie organų sudarymo intelektualinių pranašumų minusai susiję tik su parlamentarizmu ir neturi

įtakos kitokioms jų formoms. Kaip rodo parlamentarizmo raida, kaip tik šie trūkumai aukštesnėje pakopoje yra tiesioginis būtinumo formuoti organus įrodymas. Anglijoje negalėjimas efektyviai valdyti esant tokiai didžiulei, nevienalytei, permainingai, tačiau kartu nepaslankiai korporacijai, kokia buvo *House of Commons**, XVII amžiuje paskatino suformuoti ministrų kabinetą. Ministrų kabinetas Anglijoje faktiškai yra parlamento organas, kurio santykis su parlamentu yra *maždaug* toks, koks yra paties parlamento santykis su visa šalimi. ✧



Kita vertus, grupės išsilaikymas priklauso nuo to, kad šitaip išskirtas organas neturi *absoliutaus* savarankiškumo. ✧ Čia pateikiu tokios situacijos dviejų tipų priežastis. *Pirma*. Jeigu organas per daug rūpinasi savo paties gyvenimu ir vertybinis jo akcentas orientuotas ne į tai, ką jis daro grupės labui, o į tai, kas jis yra pats sau, tai jo išsilaikymas gali sueiti į konfliktą su grupės išlikimu. Mažiausiai pavojingas, bet kaip tik todėl tipą labai grynai reprezentuojantis šios rūšies atvejis yra biurokratija. Biurokratija, formali labiau išsiplėtojusio valdymo organizacija, pati savaime yra tam tikras schematizmas, kuris labai dažnai susiremia su kintančiais praktinio socialinio gyvenimo reikalavimais, – viena vertus, todėl, kad biurokratijos struktūra nėra orientuota į labai individualius ir komplikuotus atvejus, kurie vis dėlto turi būti sutvarkyti su jos pagalba, o antra vertus, todėl, kad tas tempas, vien kuriuo biurokratijos mašina sugeba dirbti, dažnai aršiausiai prieštarauja atskirų atvejų neatidėliotinumui. ✧

*Bendruomenių rūmai (*angl.*).

Tai, kad siekiant išlaikyti grupę jos organai tam tikra prasme yra jai priešpriešinami ir turi išsiskirti iš jos betarpiško gyvenimo plotmės, ir tai, kad šis savarankiškumas to paties išlikimo labui turi turėti labai griežtas ribas, – visa tai, aišku, atsispindi *tarnybos trukmės* problemose. Net jeigu tarnyba kaip grupės, su kuria ji kaip būtinas gyvybinis jos organas yra susijusi, begalinumo išraiška ir padarinys iš principo yra „amžina“, vis dėlto realus valdymo savarankiškumas priklauso nuo to, kaip ilgai valdo atskiras tos valdžios turėtojas. ✧

Antra. Ne tik dėl galimo antagonizmo tarp visumos ir dalies, grupės ir jos organų pastarųjų savarankiškumas privalo neperžengti tam tikros apibrėžtos ribos, – tai yra tikslinga ir todėl, kad *blogiausiu atveju* išskirtos funkcijos vėl galėtų būti sugrąžintos visumai. Visuomenės raida yra savita tuo, kad jos išlikimas kartkartėmis gali reikalauti atgalinio regresyvaus jau išskirto organo modifikavimo. Tai nėra tiksliai analogiška tiems atgaliniams gyvūnų organų kitimo procesams, kurie vyksta dėl gyvenimo sąlygų pasikeitimo, kaip, pavyzdžiui, gyvūnų, kurie ilgą laiką gyvena tamsiame urve, regos organų virtimas rudimentais. Juk tokiais atvejais pati funkcija tampa perteklinė, ir tai yra priežastis, dėl kurios ir tos funkcijos organas pamažu apmiršta; o anos socialinės raidos atveju funkcija kaip tik yra būtinai reikalinga, ir todėl atsiradus organo nepakankamumui vėl reikia sugrįžti prie tų grupės elementų, kurių darbo pasidalijimas tą organą iš pradžių sukūrė, pirminių sąveikų. Kai kuriais atvejais grupės struktūra jau iš anksto yra priderinta prie tokio tiesioginių ir organo vykdomų funkcijų kitimo. Antai akcinėje bendrovėje, nors techninis vadovavimas jai pavestas direkcijai, visuotinis susirinkimas gali tą direkciją atstatydinti arba duoti jai tam tikras direktyvas, kurias priimti pati direkcija neturėjo

polinkio arba kompetencijos. Tokio pat pobūdžio grynai parlamentiškai valdomose šalyse yra ir parlamento galia valdymo organų atžvilgiu. ✧

Diferencijuotų organų suformavimas yra, taip sakant, substanciali pagalbinė socialinio išsilaikymo priemonė; taip visuomenės struktūra užsiaugina naują narį. Visiškai atskirai turi būti nagrinėjamas klausimas, kaip savisaugos instinktas lemia grupės gyvenimą funkciniu atžvilgiu. Klausimas, ar tai įvyksta nediferencijuotame vienyje, ar jau esant atskiram organui, čia yra šalutinis; čia veikiau kalbama apie tą visiškai bendrą formą arba tempą, kuriuo rutuliojasi gyvybiniai grupės procesai. Mes čia susiduriame su dviem pagrindinėmis galimybėmis. Grupė gali apsisaugoti, pirma, kuo labiau konservuodama savo formą, suteikdama jai tvirtumą ir standumą, – tada ji substancialiai priešinasi plūstantiems pavojams ir saugo savo elementų santykį kintant išorinėms aplinkybėms. Grupė gali apsisaugoti, antra, kuo didesniu savo formos lankstumu, kai į išorinių sąlygų kitimą ji atsako tokiu pat savo pačios kitimu ir išsilaiko šioje tėkmėje, tad gali prisiderinti prie bet kokio aplinkybių reikalavimo. Šis galimybių dvilypumas, aišku, yra pagrįstas visiškai bendrais daiktų santykiais, ir jo analogų randama visose įmanomose srityse, net fiziniuose santykiuose. Kūną nuo sunaikinimo saugo arba jo standumas ir tvirtas jo elementų sąryšis, tad atakuojanti jėga apskritai negali jam daryti kokio nors didesnio poveikio, arba jo stangrumas ir elastingumas, kurie nors ir pasiduoda bet kokiam antpuoliui, tačiau jam pasibaigus tučtuojau vėl sugrąžina kūnui buvusią formą. Ir grupės išsilaikymas pasitelkiant stabilumą arba labilumą susijęs su tuo, kad būtybės *vienybė* atsiskleidžia abiem būdais: mes atpažįstame tos būtybės *vienybę* arba iš to, kad ji patirdama skirtingiausius poveikius ir skirtingiausio-

se situacijose pasirodo vis kaip ta pati, arba iš to, kad ji į bet kokias aplinkybes reaguoja ypatingu, kaip tik *jas* atitinkančiu būdu, kaip operuojantis dviem dydžiais skaičiavimas pasikeitus vienam dydžiui būtent tada pateikia tą patį rezultatą, kai atitinkamai pasikeičia ir kitas dydis. ✧

Atrodo, kad konservatyvus išsilaikymo metodas reikalingas tada, kai visuma susideda iš labai skirtingų elementų, kuriems būdingas paslėptas arba atviras priešiškumas, todėl jai bet koks *smūgis*, kad ir koks jis būtų, yra pavojingas, ir ji turi vengti net išsilaikymui reikalingų ir pozityviai naudingų priemonių, jeigu tik jos gali išklibinti esamą padėtį. Antai kokia nors labai komplikuota ir nuolatos tik labilią pusiausvyrą išlaikanti valstybė, kaip, pavyzdžiui, Austrija, apskritai bus labai konservatyvi, nes bet koks judėjimas čia galėtų sukelti neatitaisomų pusiausvyros sutrikimų. Toks rezultatas apskritai yra visiškai susijęs su kokios nors didelės grupės sudedamųjų dalių nevienalytiškumu, jeigu tik šis skirtingumas neskatina elementų savitarpio sutarimo ir sąveikos. Pavojus socialinės *status quo* išsaugojimui čia yra būtent tas, kad bet koks smūgis skirtingiems, priešpriešinių energijų persiėmusiems sluoksniams turi sukelti nepaprastai skirtingo pobūdžio padarinius. Kuo mažesnė yra grupės elementų vidinė savitarpio priklausomybė, tuo labiau tikėtina, kad nauji impulsai, nauji sąmonės sukrėtimai, naujos sprendimų prielaidos ir vyksmai dar labiau sustiprins esamus prieštaravimus. Juk visuomet yra daugybė kelių, kuriais galima vienam nuo kito nutolti, bet dažnai yra tik vienas vienintelis kelias, kuriuo einant galima vienam su kitu susieiti. Todėl net jeigu pokytis pats savaime yra naudingas, jo poveikis elementams išryškins visišką jų nevienalytiškumą, ir išryškins vis labiau tokia pat prasme, kokia vien išsiskiriančių linijų pratęsimas leidžia aiškiau pabrėžti jų išsiskyrimą. Bet kokių naujovių, bet kokių nukrypimų

nuo ligtolinio kelio vengimas, taigi griežtas ir sustingęs konservatizmas čia yra būtinas tam, kad grupė išlaikydama esamą formą išliktų.

Beje, tokios elgsenos tikslingumui reikalingas tik labai tolimas, bet nebūtinai priešiškas grupės elementų išsiskyrimas. Ten, kur socialiniai skirtumai yra labai dideli ir nepereina vieni į kitus per tarpines jų pakopas, bet kokie greiti judesiai ir visumos struktūros išklibinimai yra daug pavojingesni negu ten, kur yra tarpiniai sluoksniai; juk kadangi evoliucija visuomet iš pradžių paveikia išimtinai tik vieną grupės dalį arba tik ją paveikia labai stipriai, tai pastaraisiais atvejais bus galimas tam tikras jos padarinių plėtojimosi laipsniškumas, o pirmaisiais atvejais judėjimas bus daug labiau prievartinis, staigiai apimantis ir tuos, kurių evoliucija nepaveikė ir kurie buvo toli nuo jos. Taigi viduriniai sluoksniai čia veikia kaip buferis arba kaip smūgį slopinanti pagalvė, kurie esant staigiems pokyčiams neišvengiamus visumos struktūros sukrėtimus tyliai perima, sušvelnina ir padalija. Kaip tik dėl to visuomenės su stipriai išplėtotais viduriniais sluoksniais paprastai yra liberalios. Ir atvirkščiai, kaip tik ten yra būtina bet kokia kaina išlaikyti socialinę taiką, stabilumą, konservatyvų grupės gyvenimo pobūdį, kur iškyla reikalas išsaugoti kokią nors netolydžią, stipriais vidiniais skirtumais pasižyminčią socialinę struktūrą. Todėl ir faktiškai mes matome, kad esant didžiuliams ir nesutaikomiems klasių prieštaravimams taika ir socialinių gyvenimo formų pastovumas vyrauja labiau negu esant suartėjimui, savitarpio paramai ir radikalių socialinių vadovų maišačiai. Pastaruoju atveju visumos pastovumas išlaikant *status quo ante**

*Ankstesnė padėtis (*lot.*).

veikiau susijungia su labiliomis būsenomis, trūkčiojančia raida, progresyviomis tendencijomis. Todėl aristokratinės santvarkos yra tikroji konservatizmo buveinė; iš toliau nagrinėjamų šio ryšio motyvų mus čia domina šis: viena vertus, aristokratijos sukuria didžiausius socialinius skirtumus – labiau negu iš principo tai padaro monarchija, kuri dažnai yra linkusi kaip tik niveliuoti ir ryškius socialinius skirtumus sukuria tik ten, kur ji susijungia su aristokratiniu principu, tačiau tai nėra joks vidinis ir dažnai net joks išorinis būtinumas; antra vertus, aristokratinių santvarkų prigimčiai būdingas ramus, formą išlaikantis nuoseklumas, nes joms nereikia būgštauti nei dėl nenuspėjamų sosto pasikeitimų, nei dėl liaudies masių nuotaikų.

Šis socialinio stabilumo ir socialinių skirtumų sąryšis reiškiasi ir priešinga linkme. Ten, kur siekiant išsaugoti grupę pasitelkus stabilumą tas stabilumas yra garantuojamas prievartiniu būdu, kartais formuojasi dideli socialiniai skirtumai. Tą liudija kad ir valstiečių baudžiavos susiformavimas Rusijoje. Rusams visuomet buvo būdingas stiprus klajokliško gyvenimo potraukis, kurį, be to, skatino ir lyguminis šalies reljefas. Todėl, kad būtų garantuotas pastovus žemės įdirbimas, buvo būtina iš valstiečio atimti laisvo kilnojimosi teisę; tai įvyko valdant Fiodorui I, 1593 m. Tačiau kai tik valstietis tapo pririštas prie žemės sklypo, jis pamažu prarado lig tol turėtą teisę į laisvę. Prievartinis valstiečio judėjimo suvaržymas čia, kaip ir daug kur kitur Europoje, žemvaldžiui suteikė galimybę vis labiau ir labiau jį spausti. Ta iš pradžių tik provizorinė priemonė galiausiai padarė valstietį grynu dvaro inventoriumi. Taigi grupės savisaugos instinktas esant dideliems socialiniams prieštaravimams ne tik skatina gyvenimo formų stabilumo tendenciją; ten, kur jis tiesiogiai šį stabilumą sukuria, gyvenime

skleidžiasi, tarsi patvirtindami aną principinį sąryšį, augantys socialiniai skirtumai.



Esminis individualus psichologinis motyvas, kuris prisideda prie kokio nors santykio stabilios formos išlaikymo, apibūdinamas kaip ištikimybė. Tačiau sociologinė šio motyvo reikšmė su specifiniu šio skyriaus objektu susijusi tik tolimoje periferijoje, be to, tai, kas šiek tiek šiam objektui priklauso, ir tai, kas yra už jo ribų, čia yra glaudžiai susilydę, tad šio motyvo aiškinimą aš perkeliu į atskirą ekskursą, kuriame taip pat nagrinėju dėkingumo reikšmę sociologinei struktūrai arba net veikiau dėkingumą kaip sociologinę formą. Juk dėkingumas, žinoma, specialesniu būdu negu ištikimybė, neleidžia nutrūkti kartą užsimezgusiam ryšiui ir reiškiasi kaip energija, dėl kurios santykis, susidūręs su neišvengiamais pozityvaus ar negatyvaus pobūdžio trukdžiais, išsaugo savo *status quo*.

Ekskursas apie ištikimybę ir dėkingumą

Ištikimybė priklauso prie tų visuotiniausių elgesio būdų, kurie gali būti reikšmingi visoms žmonių sąveikoms, ne tik materialiai, bet ir sociologiškai pačioms įvairiausioms. Tegu tai bus pajungimas bei pavaldumas ar partnerystė, kolektyvinis priešiškumas trečiųjų atžvilgiu ar kolektyvinė bičiulystė, meilė ar santykis su profesiniu ratu – visuose šiuose dariniuose, traktuojant juos grynai sociologinės konsteliacijos požiūriu, ištikimybė ir jos priešingybė tampa svarbios kaip tam tikra sociologinė antrosios eilės forma, kaip esamų ir išliekančių elementų santykių laikmena; bendriausia prasme jų santykis su sociologinėmis formomis, kurias jos padeda išsaugoti, yra toks

pat, koks yra pastarųjų santykis su visuomeninės esaties materialiais turiniais ir motyvais. ✧

Turint galvoje tą papildomąjį pobūdį, kuris paprastai būdingas ištikimybei, tokie posakiai kaip, pavyzdžiui, „ištikima meilė" yra šiek tiek klaidinantys. Jeigu žmonių santykyje meilė neužgeso – kam čia dar reikia ištikimybės? Jeigu individus jau pradiniu momentu savitarpyje susiejo ne ištikimybė, o meilė kaip visiškai pirminė, natūrali sielos dispozicija, kodėl po dešimties metų dar turėjo prisidėti ištikimybė kaip santykio sergėtoja, jeigu tarsime, kad toji meilė po dešimties metų vis dar yra tokia pati ir turi, kaip ir pradiniu momentu, pati savaime pateisinti tą pačią siejamąją jėgą? ✧

Didžiausios sociologinės svarbos faktas yra tas, kad be galo daug santykių savo sociologinės struktūros požiūriu išlieka nepakitę, nors tas jausmas arba praktinė prielaida, dėl kurių jie iš pradžių galėjo atsirasti, jau yra dingę. Paprastai abejonių nekelianti tiesa, kad griauti lengviau negu statyti, kai kuriems žmonių santykiams galioja anaiptol ne besąlygiškai. Savaime suprantama, kad tam tikram santykiui atsirasti reikia apibrėžto skaičiaus pozityvių ir negatyvių sąlygų, o nors ir vienos vienintelės iš jų nebuvimas jau iš anksto sukliudo jam realizuotis. Tačiau kai toks santykis jau yra susidaręs, vėlesnis tokios sąlygos, be kurios jis prieš tai nebūtų atsiradęs, išnykimas anaiptol ne visuomet jį sugriauna. Erotinis santykis, kurio susidarymo pagrindas buvo kūniškasis grožis, gali puikiausiai pergyventi tą grožį ir jo virtimą bjaurumu. O tai, kas sakoma apie valstybes, – kad jos išsaugomos tik tokiomis pačiomis priemonėmis, kokiomis buvo įkurtos, – yra tik dalinė tiesa, bet ne koks nors visuotinis socialumo apskritai principas. Veikiau sociologinis susietumas, kad ir iš kur jis būtų kilęs, lemia išsilaikymą, formos tvirtumą visai nepriklausomai nuo

pradinių susiejančių motyvų. Be šio kartą konstituotų socialinių junginių inertiškumo visuomenė kaip visuma kiekvienu momentu galėtų sugriūti arba keistis nenusakomais būdais. Vienybės formos konservavimą čia psichologiškai garantuoja įvairūs momentai, intelektualiniai ir praktiniai, pozityvūs ir negatyvūs. Tarp jų ištikimybė yra jausminis *veiksnys, arba galima sakyti, kad ji pati yra įvilkta į jausmo formą, perkelta į jausmo lygmenį.* ✧ *Aš turiu omenyje, kad ištikimybė yra pačios sielos būsena, kad ji orientuota į santykio kaip tokio tvirtumą ir nepriklauso nuo jos turinio specifinių jausminių ir valinių laikmenų. Ši individų psichinė sandara, kuri čia pasireiškia tokiais skirtingais laipsniais, priklauso prie apriorinių visuomenės sąlygų, prie tų sąlygų, kurios tą visuomenę, bent jau mums lig šiol žinomą jos egzistenciją, padaro galimą; ši sandara pasireiškia nepaprastai skirtingais laipsniais, kurie greičiausiai negali nusmukti iki nulinio taško, nors absoliučiai neištikimas žmogus, kurio atveju santykius kuriančių afektų perėjimas į išsaugoti santykį siekiantį ypatingą jausmą būtų visiškai neįmanomas, yra neįsivaizduojamas reiškinys. Taigi ištikimybę galima apibūdinti kaip indukcinę jausmo išvadą.* ✧

Ypač šią psichologinę situaciją išryškina renegato *reiškinys; jam būdinga tam tikra tipiška ištikimybė jo naujai politinei, religinei ar kitokiai partijai,* ceteris paribus *sąmoningumu ir ryžtingumu pranokstanti tą ištikimybę, kuri būdinga nuo seno jai priklausantiems elementams. Tai reiškiasi taip stipriai, kad ne kartą Turkijoje XVI–XVII a. tikrieji turkai apskritai negalėdavo eiti aukštų valstybinių pareigų, jas eidavo išimtinai janyčarai, o pastarieji buvo arba savanoriškai jais tapę krikščionys, arba krikščionių vaikai, atplėšti nuo savo tėvų ir užauginti kaip turkai. Būtent jie buvo ištikimiausi ir veikliausi valdiniai. Man atrodo, jog ši ypatinga renegato ištikimybė pagrįsta tuo, kad*

aplinkybės, kuriomis jis suformavo naują santykį, jį veikė ilgiau ir stipriau negu tuo atveju, jeigu jis į tą santykį būtų įaugęs, taip sakant, naiviai ir nenutraukdamas kito santykio. Jeigu ta ištikimybė, apie kurią mes čia dabar kalbame, yra toks jausmo reflektuotas savarankiškas santykio gyvenimas (Eigenleben der Beziehung), *kuris yra abejingas galimam pradinių jį pagrindžiančių motyvų išnykimui, tai ji veiks tuo energingiau ir tikriau, kuo ilgiau tie motyvai vis dėlto tebėra gyvi, kuo mažiau išmėginimų patiria grynosios formos arba santykio kaip tokio jėga; ir tai ypač būdinga renegatui, pasižyminčiam ryžtinga sąmone: jis negali sugrįžti, nes jam, kaip ir tam tikro jautrumo skirtumams atveju, kitas santykis, su kuriuo jis galutinai nutraukė ryšį, visuomet išlieka kaip dabartinio santykio fonas. Jis tarsi nuolatos iš ten šalinamas ir įsijungia į naują santykį. Renegato ištikimybė yra ypač stipri, nes ji dar apima ir tai, be ko ištikimybė kaip ištikimybė gali apsieiti: sąmoningą tolesnį santykio motyvų išgyvenimą, kuris su formalia kaip tik šio santykio jėga čia susilydo patvariau negu tais atvejais, kai nėra šios priešingos praeities ir galimybės grįžti ir daryti kitaip.*

Jau grynai sąvokinė ištikimybės struktūra atskleidžia ją kaip sociologinį arba, kitaip tariant, sociologiškai orientuotą afektą. Kiti jausmai, kad ir kaip stipriai jie sietų žmogų su žmogumi, vis dėlto yra daugiau solipsistiniai. Net ir meilė, draugystė, patriotizmas, socialinės pareigos jausmas savo esme pirmiausia yra afektai, glūdintys pačiame subjekte ir jam imanentiniai, – tai, ko gero, aiškiausiai nusako Filinos žodžiai: „Jeigu aš tave myliu, tai koks tavo reikalas?“ Taigi čia afektai, nepaisant jų begalinės sociologinės reikšmės, lieka pirmiausia subjekto būsenos.*

*Goethe's romano „Vilhelmo Meisterio mokymosi metai“ veikėja.

Nors jie atsiranda tik dėl kitų individų arba grupių poveikio, tačiau reiškiasi dar ir prieš šiam poveikiui peraugant į sąveiką. Bent jau tada, kai jie nukrypsta ir į kitas būtybes, jiems nereikia santykio *su jomis kaip jų realios prielaidos arba turinio. O kaip tik šitai yra ištikimybės (bent jau čia aptariamu požiūriu, nors kalbiškai ji turi dar ir kitų reikšmių) prasmė, ji yra žodis, žymintis savotišką jausmą, kai siekiama ne turėti kitą asmenį, kuris jaučiančiajam yra eudemonistinė gėrybė, ir ne kito asmens gerovės, kuri subjektui yra objektyvi vertybė, o išsaugoti santykį su kitu; ne ji sukuria šį santykį, ir dėl to ji negali, kaip anie afektai, būti ikisociologinė, ji apima jau esamą ryšį ir fiksuoja vieno jo elemento priklausomybę nuo kito kaip vidinį jų išsilaikymo aspektą. Galbūt šis specifinis sociologinis ištikimybės pobūdis susijęs su tuo, kad ji labiau negu kiti mūsų jausmai, kurie mums ateina tarsi lietus ar saulė ir kurių atėjimo ir vyksmo mūsų valia negali valdyti, priklauso nuo mūsų moralinės pozicijos, todėl jos nebuvimas mums yra stipresnis priekaištas negu tas, kurį sukelia meilės ar socialinio jausmo – jeigu atsiribosime nuo grynai iš pareigos kylančių jų apraiškų – stoka.*



Daug mažesniu mastu negu ištikimybės tiesiogiai išryškėja dėkingumo afekto sociologinis pobūdis. Tačiau sociologinę dėkingumo reikšmę sunku būtų pervertinti; tiktai išorinis atskirų jo aktų mažareikšmiškumas – kurį atsveria nepaprastas jų veiksmingumo platumas – lig šiol, atrodo, visiškai paslėpė tai, kad visuomenės gyvenimas ir jos sutelktumas be dėkingumo fakto būtų buvę visiškai kitokie.

Dėkingumo indėlis pirmiausia yra tam tikras teisinės tvarkos papildymas. Visi žmonių santykiai pagrįsti davimo ir ekvivalento schema. Galima nurodyti visokiausių davimų ir darbų ekvivalentą. Visuose ūkiniuose

mainuose, kurie turi teisinę formą, visuose fiksuotuose darbo pasižadėjimuose, visuose teisiškai sureguliuoto santykio įsipareigojimuose teisinė tvarka reikalauja darbo bei atlygio pusiausvyros ir pasirūpina ta sąveika, be kurios joks socialinis balansas ir sąryšis būtų neįmanomi. Tačiau esama daugybės santykių, kurių nesaugo teisinė forma ir kuriuose negali būti kalbos apie davimo ekvivalento išreikalavimą. Čia kaip papildymas ir pasireiškia dėkingumas, ta sąveika, kuri surezga tam tikrą darbo ir atlygio pusiausvyrą ir ten, kur išorinė prievarta jos negarantuoja. Taigi dėkingumas yra teisinės formos papildymas ta pačia prasme, kurią aš nurodžiau kalbėdamas apie garbę.

✧ *Mainai yra sąveikos tarp žmonių sudaiktinimas (*Sachwerdung*). Tuo atveju, kai vienas duoda kokį nors daiktą, o kitas atsilygina kitu daiktu, kuris turi tokią pat vertę, grynai dvasinis žmonių santykių aspektas perkeliamas išorėn į objektus, ir šis santykio sudaiktinimas, jo įaugimas į daiktus, kurie juda šen ir ten, pasidaro toks visiškas, kad jau susiformavusiame ūkyje ana asmeninė sąveika visiškai išstumiama, prekės įgyja savarankišką gyvenimą ir santykiai tarp jų, jų verčių balansas nusistovi automatiškai, grynai matematiškai, o žmonėms čia dar priklauso tik pačiose prekėse glūdinčių tendencijų koregavimo ir suderinimo vaidmuo. Taigi čia santykiauja patys objektyviai lygūs dalykai, o pats žmogus, nors, savaime suprantama, jis procesą išjudina siekdamas savo intereso, jau yra tarsi nesvarbus. Žmonių santykis yra tapęs objektų santykiu. Dėkingumas taip pat atsiranda dėl žmonių sąveikos ir joje, bet jis plečiasi į vidų, kaip anas daiktų santykis tampa išorinis. Jis yra subjektyvus gavimo arba ir davimo akto likutis. Kaip daiktų mainuose sąveika neperžengia tiesioginio koreliacijos akto ribų, taip dėkingumo atveju šis aktas savo padariniais, savo*

subjektyvia reikšme, savo psichiniu aidu nuséda sieloje. Jis yra tarsi moralinė žmonijos atmintis ir skiriasi nuo ištikimybės tuo, kad yra praktiškesnės, impulsyvesnės prigimties, kad jis, nors paprastai ir gali išlikti kaip grynai vidinis išgyvenimas, vis dėlto yra naujų veiksmų potencija, tam tikras idealus tiltas, kurį, taip sakant, siela visuomet vėl aptinka esant menkiausiam impulsui (kurio galbūt dar neužtenka naujam tiltui nutiesti), kad per jį suartėtų su kitu.

Bet koks atsiradęs socialinis susivienijimas (Vergesellschaftung) remiasi santykių plėtote tuo momentu susidariusiu pagrindu. Kad ir kokį jausmą koks nors žmogaus veiksmas sukeltų kitam žmogui – meilę ar godumą, klusnumą ar neapykantą, draugiškumą ar siekį dominuoti, – jo sužadinta kūrybiška nuotaika paprastai nesibaigia kartu su tuo veiksmu, o vienaip ar kitaip toliau išlieka jo sukurtoje sociologinėje konsteliacijoje. Dėkingumas kaip tik ir yra vienas iš ryškiausių tokio tolesnio išlikimo atvejų, santykio idealaus gyvavimo tąsa net ir tada, kai tas santykis jau seniai nutrūkęs ir pats davimo ir gavimo aktas seniai pasibaigęs. Nors dėkingumas yra grynai asmeninis arba, galima sakyti, lyrinis afektas, tačiau dėl savo įvairiausio atsikartojimo visuomenėje jis tapo vienu iš stipriausių žmonių sąryšio būdų; jis yra vaisinga jausmo dirva, iš kurios ne tik išauga žmonių vienas į kitą nukreipti veiksmai, – dėl jo fundamentalios, nors dažnai nesąmoningos bei į daugybę kitų motyvacijų įpintos esaties atsiranda nepakartojamos veiksmų modifikacijos ir intensyvumas, ryšys su praeitimi, asmenybės vientisumas, kintančio gyvenimo tolydumas. Jeigu vienu mostu būtų ištrintos visos sielose išliekančios dėkingumo reakcijos į ankstesnius veiksmus, tai visuomenė, bent jau tokia, kokią mes ją pažįstame, suirtų. ✧



Tam tikri socialiniai ratai kaip savo išsilaikymo sąlygą sukuria stabilumą ir substancialų tvirtumą, o kitiems ratams, priešingai, reikia kaip tik didesnio lankstumo ir galimybės keisti sociologines formas – pavyzdžiui, tokiems, kurie savo buvimą didesniame rate tik pakenčia arba laiko jį *per nefas**. Tik tobuliausias *elastingumas* leidžia tokiai visuomenei savo ryšio patvarumą suderinti su nuolatinėmis defenzyvomis ir ofenzyvomis. Ji turi, taip sakant, sugebėti įlįsti į bet kokį plyšį, priklausomai nuo aplinkybių išsiplėsti ir susitraukti, turi tarsi skystos agregatinės būsenos kūnas įgyti bet kokią formą, kuri tik jai pasitaiko.

Antai nusikaltėlių ir sąmokslininkų gaujos privalo sugebėti iškart pasidalyti ir veikti atskiromis grupėmis, besąlygiškai paklusti čia vienam, čia kitam vadui, išsaugoti tą pačią bendrą dvasią esant ir tiesioginiams, ir netiesioginiams kontaktams, po kiekvieno išblaškymo vėl iš naujo organizuotis kokia nors įmanoma forma ir t. t. Taip jos išsilaiko, panašiai kaip, pavyzdžiui, čigonai, apie kuriuos tapo įprasta sakyti: būtų beprasmiška juos karti, nes jie vis tiek nemirtų. Panašiai sakoma ir apie žydus. Jų socialinio ryšio stiprumas, praktiškai toks veiksmingas ir savitas jų savitarpio solidarumo jausmas, dažnai skatinantis juos atsiriboti nuo visų nežydų, – šis sociologinis ryšys nuo emancipacijos laikų gerokai prarado savo konfesinį atspalvį, tačiau tik pakeitė jį į kapitalistinį. Kaip tik todėl žydų „neregima organizacija“ yra neįveikiama, „nes jeigu neapykanta žydams galėtų iš pradžių išplėšti iš jų spaudos galią, paskui kapitalo galią, o galiausiai panaikintų jų lygiateisiškumą, socialinis žydų junginys nežūtų, iš jų būtų atimta tik jų visuomeninė

*Neteisybe (*lot.*).

politinė organizacija, tačiau ši sąjunga vėl sustiprėtų savo pradiniu konfesinio junginio pavidalu. Šis visuomeninis politinis žaidimas lokaliai jau atsikartojo, ir jis galėtų atsikartoti ir visuotiniu mastu.“ Ir iš tikrųjų atskiro žydo kintamumą, jo nuostabų sugebėjimą prisiderinti prie pačių įvairiausių uždavinių, prisitaikyti prie kintamiausių gyvenimo sąlygų būtų galima apibūdinti kaip grupės sociologinės formos atsispindėjimą individo formoje. Kaip tik žydų elastingumą visiškai tiesiogiai galima laikyti jų atsparumo socialiniuose ekonominiuose santykiuose veiksniu. Geresnis anglų darbininkas apskritai neatsisakys to darbo užmokesčio, kuris jam atrodo būtinas pagal jo lygį: jis streikuoja arba geriau dirba kokį nekvalifikuotą darbą, arba ieško kokio kitokio uždarbio, tačiau nesutinka dirbti savo specialybės darbo už užmokestį, kuris būtų žemesnis už visam laikui nustatytą standartą. O žydas veikiau ims mažiausią atlyginimą nei visai nedirbs, jis nejaučia ramaus pasitenkinimo pasiektu standartu, bet nenuvargdamas siekia jį pranokti: joks minimumas jam nėra per mažas, joks maksimumas jam nėra pakankamas. Ši svyravimo amplitudė, kuri akivaizdžiai iš individualaus gyvenimo perkeliama ir į grupės gyvenimą, žydams yra tokia pat išsilaikymo priemonė, kokia anglų darbininkui yra kaip tik nelankstumas ir užsispyrimas. Ir nesvarbu, ar čia pateiktas teiginys apie žydų istoriją turinio atžvilgiu yra pamatuotas, ar nepamatuotas, – mums, šiaip ar taip, dėmesio verta yra tą teiginį pagrindžianti mintis, kad tam tikro socialinio vienio išsilaikymo priemonė gali būti jo reiškimosi formos arba jo materialaus pagrindo kaita, kad grupės atsparumas gali remtis kaip tik jos plastiškumu.

Šie abu socialinio išsilaikymo būdai dėl savo santykio su tolesnėmis pagrindinėmis sociologinėmis sąvokomis yra vienas kitam priešingi. Grupės išlikimas glaudžiai

susijęs kaip tik su tuo, kad tam tikras socialinis sluoksnis – aukščiausias, plačiausias, vidutinis – išsaugotų savo egzistenciją ir savitumą, todėl abiem pirmiesiems sluoksniams labiau reikalingas socialinės gyvenimo formos nelankstumas, o paskutiniam – jos elastingumas. Aristokratijos, kaip aš jau nurodžiau, apskritai yra konservatyvios. ✧

Kai grupės formą lemia ne koks nors kiekybiškai mažas sluoksnis, o plačiausias sluoksnis ir jo autonomija, jos išsilaikymui irgi yra palankesnis stabilumas ir nekintamas tvirtumas. Tam įtakos turi pirmiausia tas faktas, kad plačioji masė – tiek, kiek ji funkcionuoja kaip socialinės vienybės laikmena – yra labai nelanksti ir nejudri. ✧ Masės tikslingas instinktas yra saugoti savo savastį nuo aplinkybių ir impulsų kaitos ne lanksčiai prisitaikant ir greitai keičiant savo elgesį, bet substancialiu tvirtumu ir nenuolaidumu. Politinėms santvarkoms esminga tai, kad savo socialinę formą plačiausiu ir lygiateisiškiausiu sluoksniu dažniausiai grindžia žemdirbių tautos (senovės Romos valstietija, senovės germanų laisvųjų žemdirbių bendruomenės). Čia visuomeninių interesų turinys iš anksto nulemia jų formos pobūdį. Žemdirbys yra konservatyvus *a priori*: jo veikla reikalauja ilgų terminų, pastovių įrenginių, ištvermingo tolydumo. Nenuspėjamas orų palankumas ar nepalankumas, nuo kurių jis priklauso, skatina tam tikrą jo fatalizmą, kuris išorinių jėgų atžvilgiu reiškiasi labiau ištverme, o ne pasitraukimu; jo technika apskritai negali į konjunktūrų pokyčius atsakyti tokiomis greitomis kokybinėmis modifikacijomis, kaip tai pajėgia daryti pramonininkas ir prekybininkas. ✧

Visai kitokia situacija yra ten, kur vadovaujamasis vaidmuo priklauso viduriniam sluoksniui ir socialinė grupės forma susijusi su jos išlikimu. Tačiau tik vidurinis sluoksnis turi viršutinę ir apatinę ribą, ir turi ją tokiu būdu, kad

jis nuolatos ką nors perima ir iš aukštesnės, ir iš žemesnės padėties individų ir abiem ką nors grąžina. Taigi jame palieka pėdsakus šio svyravimo pobūdis, ir todėl jo elgsenos tikslingumas daugiausia turi būti tikslingumas prisitaikymo, kintamumo, lankstumo, kurie kartą nusistovėjusį neišvengiamą visumos judėjimą bent jau taip nukreipia ir palaiko, kad kintant būsenoms esminė forma ir jėga būtų išsaugotos. Grupės, kurią apibrėžia vidurinio sluoksnio platumas ir dominavimas, sociologinę formą galima apibūdinti kaip tolydumo formą; tokios formos neturi nei tikra, ištisinė, taigi negraduota individų lygybė, nei pastovi grupė, susidedanti iš aukštesnio ir iš tiesiogiai nuo jos skirtingo žemesnio sluoksnio. Vidurinis sluoksnis prie jų prideda faktiškai visai naują sociologinį elementą, jis yra ne tik trečias greta esamų dviejų, kuris su kiekvienu iš jų apytikriai ir tik kiekybiniu aspektu santykiauja taip, kaip anie abu vienas su kitu. Naujasis elementas veikiau pasižymi tuo, kad jis pats turi ir viršutinę, ir apatinę ribą, kad jis dalyvauja šiuose nuolatiniuose mainuose su abiem kitais sluoksniais ir šiuo nenutrūkstamu svyravimu nutrina jų ribas ir sukuria tolydžius perėjimus. ✧ Visa profesijų ir padėčių įvairovė ir gradacija, kurią mes anksčiau nurodėme, aišku, yra galima tik dėl darbo pasidalijimo, o pastarasis, kaip ir jo koreliatas – socialinės gyvenimo formos kintamumas, yra vidurinio sluoksnio ir jo dominavimo charakteristika. Nei aristokratijai, nei laisvųjų valstiečių luomui nėra būdinga kiek ryškesnė darbo pasidalijimo tendencija. Aristokratijai todėl, kad bet koks darbo pasidalijimas lemia tokią rango gradaciją, kuri prieštarauja šio luomo sąmonei ir jo vienybei; valstiečių luomui todėl, kad jo visiškai nereikalauja ir net neleidžia realizuoti žemdirbių darbo pobūdis. Tačiau savita čia yra tai, kad kintamumas ir darbo pasidalijimas, kad ir kaip stipriai jie būtų susiję savo turiniu ir

laikmenomis, grupės išsilaikymo atžvilgiu kai kada veikia tiesiog vienas prieš kitą. Tai, viena vertus, išplaukia iš jau anksčiau pabrėžto fakto, kad padėčių daugis ir laipsniškas jų gradavimas – o tai kaip tik atsiranda dėl darbo pasidalijimo – sukelia įvairių sunkumų ir netikrumą, jeigu nesama socialinių elementų mobilumo ir persistūmimo. Tas mobilumas slopina dėl didėjančio darbo pasidalijimo kylančius pavojus: susiskaidymą, vienpusiškumą, atskiro žmogaus sugebėjimų ir padėties neatitikimą. Antra vertus, darbo pasidalijimas ir kintamumas grupių išsilaikymo atžvilgiu vienas kitą papildo. Yra daug atvejų, kai vidurinių sluoksnių labilumas sukuria netikrumą, neapibrėžtumą, šaknų nykimą. Šias tendencijas paralyžiuoja darbo pasidalijimas, nes jis nepaprastai glaudžiai susieja tarpusavyje grupės elementus. Mažos pirmykščių tautų grupės, kad ir kaip centralizuotai jos būtų organizuotos, lengvai atskyla viena nuo kitos, nes galiausiai kiekviena jų dalis yra vienodai atspari; kiekvienas gali tą patį, ką gali kitas, ir nors jiems dėl vargano gyvenimo sunkumų yra būtini išoriniai tarpusavio ryšiai, tačiau čia kokios nors ypatingos kvalifikacijos klausimas visai neiškyla ir jie gali vienas su kitu vienytis bet kokiu būdu. O kokios nors didelės kultūrinės grupės susitelkimas yra pagrįstas darbo pasidalijimu. Vienam joje besąlygiškai reikia kito, ir grupės skilimas kiekvieną atskirą jos narį padarytų visiškai bejėgį. Šitaip darbo pasidalijimas prirakindamas vieną prie kito priešinasi kintamumui, kai šis kelia grėsmę grupės išsaugojimui. ✧

Lengvas grupės gyvenimo kintamumas, jo polinkis į formalaus ir asmeninio pobūdžio poslinkius visais lig šiol nagrinėtais atvejais buvo prisitaikymas prie gyvenimo sunkumų: kad nepalūžtum posūkiuose, kol dar nėra substancialaus tvirtumo, kuris galėtų atremti bet kokią destruktyvią jėgą. Savo kintamumu grupė atsako

į aplinkybių pokyčius ir išlygina juos taip, kad rezultatas yra jos savasties išsaugojimas. Tačiau galima kelti klausimą, ar toks kintamumas, toks prisitaikymas prie kintančių ir dažnai viena kitai priešingų būsenų iš tikrųjų yra tik reakcija į išorinių grupės išsilaikymo sąlygų permainas, ar to paties nereikalauja ir tam tikras vidinis grupės egzistavimo principas. ✧

Mes lengvai linkstame taiką, interesų harmoniją, santarvę laikyti socialinės savisaugos esme, o bet kokį priešiškumą traktuoti kaip kliūtį vienybei, kurią svarbu išlaikyti, ir kaip beprasmį jėgų, kurios galėjo būti panaudotos pozityviai grupės organizmo plėtotei, eikvojimą. Tačiau atrodo, kad teisingesnės yra tos nuomonės, kurios apsaugine gyvenimo forma taria esant tam tikrą taikos ir karo ritmą, o tas ritmas turi tarsi du aspektus: tai grupės kaip visumos kova su išoriniais priešais bei tos kovos kaitaliojimasis su taikiais laikotarpiais ir kova grupėje tarp įvairios rūšies konkurentų, grupuočių, priešingų tendencijų, kuri vyksta esant susitelkimui ir santarvei; pirmuoju atveju harmoningi ir prieštaringi reiškiniai kaitaliojasi vieni po kitų, antruoju – vieni greta kitų. Abiejų kovų motyvas galiausiai yra tas pats, tačiau jis realizuojamas skirtingais būdais. Kova su jėga, esančia už grupės ribų, įsakmiai verčia įsisąmoninti grupės vienybę ir neišvengiamą būtinumą ją išsaugoti. Didžiulę sociologinę reikšmę turi tas faktas, – vienas iš nedaugelio beveik be išimties galiojančių bet kokio pobūdžio grupių susidarymui, – kad bendras priešiškumas kokiai nors trečiajai jėgai visomis aplinkybėmis turi sutelkiamąjį poveikį ir šis poveikis yra stipresnis už tą, kurį daro bendras draugiškas santykis su trečiąja jėga. Ir vargu ar yra kokia nors grupė – šeimyninė, bažnytinė, ekonominė, politinė ar dar kokia nors, – kuri galėtų visiškai išsiversti be šio rišiklio.

Devintas skyrius
Visuomenės erdvė ir erdviškumas

Vienas iš dažniausių žmogaus įpročio ieškoti priežasčių paklydimų yra tai, kad formalios sąlygos, be kurių tam tikri įvykiai negalėtų įvykti, laikomos pozityviomis, produktyviomis jų priežastimis. Tipiškas pavyzdys čia yra laiko galia – vaizdingas posakis, kuris mus daugybę kartų nukreipia nuo mūsų įsitikinimų švelnėjimo ar griežtėjimo, sielos sveikimo procesų ar sutvirtėjusių įpročių *tikrųjų* priežasčių ieškojimo. Ne kitaip paprastai būna ir su erdvės reikšme. Kai estetikos teorija esminiu vaizduojamojo meno uždaviniu laiko padaryti erdvę juntamą, ji išleidžia iš akių tai, kad mus domina tik saviti daiktų pavidalai, o ne bendra erdvė ar erdviškumas, kurie yra tik tų pavidalų *conditio sine qua non**, bet nėra nei specifinė jų esmė, nei juos kuriantis veiksnys. Jei istorijos aiškinimas į pirmąją vietą iškelia erdvinį momentą ir valstybės didumą ar mažumą, gyventojų tankumą ar išsibarstymą, masių judrumą ar stabilumą ir t. t. siekia traktuoti kaip tarsi iš erdvės sklindantį viso istorinio gyvenimo motyvą, tai ir šiuo atveju kyla pavojus, kad būtinas erdvinis visų šių aplinkybių aspektas gali būti supainiotas su tikrosiomis pozityviomis jų priežastimis. Žinoma, tai, kad valstybės yra vienokio ar kitokio dydžio, arba tai, kad žmonės gyvena arčiau ar toliau vienas nuo kito, liudija, kad jiems būdinga erdvinė forma, panašiai kaip tie procesai, kurie priskiriami laiko galiai, negali vykti ne laike. Tačiau šių formų turiniai yra tokie, o ne kitokie tik dėl kitų *turinių* poveikio, o erdvė visuomet lieka

*Būtina sąlyga (*lot.*).

tik pati savaime neveikli forma, kurios atmainomis atsiskleidžia realiosios energijos, tačiau tik atsiskleidžia, panašiai kaip kalba išreiškia mąstymo procesus, kurie, aišku, vyksta *žodžiais*, bet ne *dėl* žodžių (*in Worten, aber nicht durch Worte*). Ne geografinė apimtis – tiek ir tiek kvadratinių mylių – sukuria didelę valstybę, tai padaro tos psichologinės jėgos, kurios leidžia kokiam nors viešpataujančiam centrui politiškai suvienyti tokios srities gyventojus. Ne erdvinio artumo ar atstumo forma sukuria ypatingus kaimynystės arba svetimumo reiškinius, kad ir kaip tai atrodytų neginčijama. Veikiau ir tokie reiškiniai yra grynai psichinių *turinių* sukelti faktai, kurių tėkmės santykis su jų erdvine forma iš principo nesiskiria nuo mūšio ar telefoninio pokalbio santykio su jų erdvinėmis formomis, nors, be abejo, ir šie procesai gali vykti tik esant visiškai apibrėžtoms erdvinėms sąlygoms. Visuomeninę reikšmę turi ne erdvė, o iš sielos išplaukiantis jos dalių skaidymas ir jungimas. ✧

Tačiau, nepaisant tokios situacijos, daiktų ir procesų erdvinių reikšmių pabrėžimas nėra nepagrįstas. Juk tie daiktai ir procesai dažnai faktiškai yra tokie, kad formali, pozityvi arba negatyvi, jų erdviškumo reikšmė *nagrinėjant* iškyla ypač aiškiai ir mes gauname aiškiausią realių jėgų paliudijimą. Koks nors cheminis procesas ar šachmatų partija galiausiai taip pat yra erdviškai determinuoti, kaip ir koks nors karo žygis ar žemės ūkio produkcijos realizavimas, tačiau požiūriai, kurių kryptis vienu ir kitu atveju pažinimo interesas supriešina, metodiškai yra tokie skirtingi, kad erdvės ir laiko sąlygų bei apibrėžtumų klausimas pirmuoju atveju lieka visiškai už tų procesų, o antruoju atveju labai aiškiai į juos įjungiamas. Žmonių sąveika – greta viso to, kas ji dar yra – suvokiama ir kaip erdvinė. ✧

I. Pirmiausia, yra keletas pagrindinių erdvinės formos ypatybių, su kuriomis susiję bendruomeninio gyvenimo pavidalai.

A. Prie jų priklauso tai, ką galima pavadinti erdvės išskirtinumu. Kaip yra tik viena vienintelė bendra erdvė, o visos atskiros erdvės yra jos dalys, taip kiekvienai erdvės daliai būdingas tam tikras ypatingumas (*Einzigkeit*), kuris vargu ar turi kokį nors analogą. ✧ Tokiu mastu, kokiu koks nors visuomeninis darinys yra susilydęs arba, taip sakant, vieningas su apibrėžtu jo užimamu žemės plotu, jis turi ypatingumo arba išskirtinumo pobūdį, kurio kitu būdu negalima įgyti. Tam tikri sąryšio tipai visa jiems būdinga sociologine forma gali realizuotis tik taip, kad toje erdvės srityje, kurią užima viena jų atmaina, jau nėra vietos antrai. Tačiau kitų tipų atveju tą pačią apimtį gali užpildyti bet koks skaičius sociologiškai tos pačios prigimties darinių ir jie tarsi įsiskverbia vienas į kitą; kadangi jie neturi jokio vidinio santykio su erdve, tai negali pakliūti ir į erdvines kolizijas. Vienintelis visiškai adekvatus pirmojo sąryšio tipo pavyzdys yra valstybė. ✧ Erdviškumas turi šalutinį aspektą, kuris yra amžinumo (*Ewigen*) ir antlaikiškumo (*Zeitlosen*) priešybės atitikmuo. Tai, kas antlaikiška, savo esme apskritai neturi nieko bendra su klausimu, kas yra dabar, kas anksčiau ar vėliau, ir todėl, aišku, pritampa prie bet kurio laiko momento ir jį atitinka. Tai, kas amžina, reiškia laiką, ir būtent tokį, kuris neturi pabaigos ir nenutrūksta. Erdviškumo skirtumą, kuriam mes neturime tokios pat paprastos išraiškos, sudaro, viena vertus, anterdviniai dariniai, kurie savo vidine prasme neturi jokio santykio su erdve, bet kaip tik todėl jų santykis su kiekvienu atskiru erdvės tašku yra vienodas, o kita vertus – tie dariniai, kurie savo vienodą santykį su visais erdvės taškais išlaiko ne kaip vienodą indiferentiškumą,

taigi iš tikrųjų ne kaip gryną galimybę, o kaip visur pasireiškiantį principinį solidarumą su erdve. Gryniausias pirmųjų darinių tipas yra, aišku, bažnyčia, antrųjų – valstybė; tarp jų įsiterpia tarpiniai reiškiniai, iš kurių keletą aš aptariau; todėl ant įvairių socialinių darinių formalios esmės gali kristi ypatinga šviesa priklausomai nuo to, kokią pakopą tie dariniai užima skalėje nuo visiško susietumo su teritorija ir iš to išplaukiančio išskirtinumo iki visiško anterdviškumo ir iš to išplaukiančios daugelio vienalyčių socialinių darinių kondominiumo tame pačiame erdvės segmente galimybės. ✧

B. Kita erdvės ypatybė, daranti esminį poveikį visuomeninėms sąveikoms, yra ta, kad erdvė mūsų praktiniams reikalams suskaidoma į dalis, kurios laikomos vieniais ir yra – kaip priežastys ir kaip padariniai – atskiriamos ribomis. ✧ Gamtos atžvilgiu bet koks ribų nubrėžimas yra savavališkas, kad ir salos padėties atveju, nes iš principo ir jūra gali būti „paimta nuosavybėn“. Kaip tik dėl to, kad tai nėra iš anksto nulemta natūralios erdvės, nustatytų fizinių ribų besąlygiškas tikslumas vis dėlto tampa akivaizdžia visuomeninį sąryšį formuojančia galia ir ypač išryškėja jos vidinis būtinumas. Todėl atsiribojimo įsisąmoninimas irgi, matyt, stipriausias yra ne vadinamųjų natūralių ribų (kalnynų, upių, jūrų, dykumų), o kaip tik grynai politinių ribų, kurios tarp dviejų kaimynų nubrėžia tik geometrinę liniją, atžvilgiu. ✧

Visa tai, savaime aišku, nepaneigia, kad psichologiškai nubrėžti ribas remiantis gamtiniu srities išskirtumu visuomet yra lengviau ir jos yra labiau pabrėžtos; juk erdvė suskaidžius jos pagrindinį plotą dažnai būna padalyta į sritis, kurios gyventojų savitarpio santykiams ir jų santykiams su tais, kurie yra anapus tokių sričių, suteikia nepakartojamą atspalvį. ✧ Riba yra ne koks nors erdvinis

faktas, sukeliantis sociologinius padarinius, o tam tikras save erdviškai formuojantis sociologinis faktas. Idealistinis principas, kad erdvė yra mūsų vaizdinys, tiksliau, kad erdvė atsiranda dėl mūsų sintetinės veiklos, kuria mes formuojame juslinę medžiagą, šiuo atveju gali būti suformuluotas specifiškiau: tas erdvinis pavidalas, kurį mes vadiname riba, yra sociologinė funkcija. ✧

Ekskursas apie socialinį atribojimą

Matyt, daugumoje visų santykių tarp individų ir tarp grupių ribos sąvoka vienaip ar kitaip tampa svarbi. Visur, kur reiškiasi dviejų to paties objekto elementų interesai, jų koegzistencijos galimybė susijusi su tuo, kad objekto viduje jų sritis atskiria ribinė linija – nesvarbu, ar ji kaip teisinė riba yra konflikto pabaiga, ar galbūt kaip jėgos riba – konflikto pradžia. Aš priminsiu tik vieną bet kokiai žmonių visuomeninei būčiai nepaprastai reikšmingą atvejį, kurį kitu požiūriu išsamiau jau aptarėme skyriuje apie paslaptį. Bet koks glaudus bendrabūvis visiškai pagrįstas tuo, kad kiekvienam žmogui psichologinės hipotezės suteikia apie kitą daugiau žinių, negu tas kitas pats jam atskleidžia betarpiškai ir sąmoningai. Juk jeigu mes disponuotume tik šitaip mums atskleistais dalykais, tai vietoj vientiso žmogaus, kurį galime suprasti ir kuriuo galime pasikliauti, visada turėtume tik keletą atsitiktinių ir pakrikų sielos nuolaužų. Taigi, kad atsirastų daugmaž visas žmogus, koks jis mums reikalingas vidujai bei gyvenimo praktikai, turime mums duotus fragmentus papildyti išvadomis, aiškinimais, interpoliacijomis. Tačiau šios neabejotinos socialinės teisės įsibrauti į kito gyvenimą, norėtų jis to ar ne, priešybė yra jo sielos gyvenimo privatumas, jo teisė į diskretiškumą – net ir į tokį, kuris

susilaiko nuo pamąstymų ir planų, kuriais prieš kito valią galima įsibrauti į jo intymumo ir nutylėtinų dalykų sritį. Tačiau kur eina ta riba tarp svetimos sielos kitiems leistinos, netgi jiems privalomos srities ir jos psichologinio neliečiamumo? Ši kebli dalykinė riba reiškia tik abiejų asmenybės sferų ribą, ji reiškia, kad vieno žmogaus sąmonė tik iki tam tikros linijos gali apimti kito žmogaus sąmonės sferą ir kad nuo jos prasideda neliečiama to kito žmogaus sfera, kurios apraiškomis gali disponuoti tik jis pats. Savaime aišku, kad be galo skirtinga šios linijos vieta yra glaudžiausiai susijusi su visa visuomeninio gyvenimo struktūra: pirmykščiais laikais, kai diferenciacijos nebuvo, ši teisė išplėsti šią psichologinę ribą turėjo būti didesnė, tačiau interesas tai daryti aiškiai buvo mažesnis negu individualizuotų žmonių ir komplikuotų santykių laikais; prekybininkų derybose ši riba yra kitokia negu tėvų ir vaikų santykiuose, tarp diplomatų kitokia negu tarp karių. Aš čia dar kartą paminėjau šią nuo erdvės problemos nutolusią aplinkybę, kad jos pavyzdžiu parodyčiau tą neprilygstamą patvarumą ir vaizdumą, kuriuos socialiniai atribojimo procesai įgyja dėl jų erdviškumo. Bet kokia riba yra sielos, o tiksliau – sociologinis vyksmas; tačiau ją nubrėžus kaip liniją erdvėje tarpusavio santykio pozityvusis ir negatyvusis aspektai įgyja aiškumą ir tikrumą, – žinoma, dažnai ir nelankstumą, – kurie paprastai yra neįmanomi, kol jėgų ir teisių susiėjimas ir išsiskyrimas dar nėra įgiję juslinio pavidalo ir todėl visada lieka, taip sakant, in statu nascendi.

Kita principinę svarbą turinti sociologinė atribojimo problema yra nevienodas mastas, kuriuo atskiras kolektyvinio darinio narys jame dalyvauja. Tai, kad tarp to, kuris dalyvauja visiškai, ir to, kuris dalyvauja pusiau ar dar mažiau, esama skirtumo, liudija tam tikrą ribą tarp pastarojo ir visumos, kuriai jis vis dėlto priklauso. Tai

taip pat liudija, kad kolektyvo viduje esama ribos, žyminčios iš jo centro išeinančiose teisių ir pareigų linijose tam tikrus taškus, kurie vieniems elementams yra jų dalyvavimo jame riba, o kitiems tokia nėra; be to, individas, kuris nėra visiškai įtrauktas į bendriją, ypač stipriai pajus ribą tarp tos savo asmenybės dalies, kuria jis jai priklauso, ir tos dalies, kuri lieka už viso šio santykio. Dėl tokios formos kartais gali kilti tragedija, jei būtent grupė apriboja mastą, kuriuo ji priskiria sau individą, tačiau jo paties viduje nesama jokio atitinkamo atribojimo ir jis jaučiasi visiškai priklausąs, nors jam skirta priklausyti tik iš dalies. Būdingas ir pagrįstas dalykas yra tai, kad dalinio grupės nario teisės ir pareigos paprastai yra užfiksuotos tiksliau negu visiško nario. Juk kai pastarasis dalyvauja visame *susivienijimo turinyje ir* visame *jo likime, tai, kas jam tenka iš šio dalyvavimo reikalavimų, kančių ir malonumų, čia nėra iš anksto nustatyta ir jis gali tik laukti, kas atsitiks su visuma, ir šiuose įvykiuose dėl savo kaip nario padėties kartu su ja dalyvauti. Tačiau paprastai esti atskiros, galimos nurodyti, daiktiškai apibrėžtos susivienijimo šalys, su kuriomis turi ryšį dalinis jo narys; tai dažniausiai nėra silpnesnis ryšys su grupės visybe ir vieniu, taigi tai yra ne intensyvumo, o ekstensyvumo skirtumas: tiksliau apibrėžiama tai, ką toks narys gali daryti ir į ką gali pretenduoti santykiškai nepriklausomai nuo bendro grupės likimo ir nuo jo paties likimo, o visiško grupės nario atveju tokio visumos ir dalies likimo atribojimo nesama. Tačiau gilesnė sociologinė čia aptariamų dalykų atribojimo ar neatribojimo reikšmė yra ta, kad tikslesnis santykio apibrėžtumas pirmuoju atveju jam suteikia* objektyvesnį *pobūdį negu šiuo pastaruoju atveju. ✧ Geriausias pavyzdys čia yra kitoje šios knygos vietoje apibūdintas posūkis nuo viduramžiams būdingo susivienijimo, kuris pretendavo į*

visą žmogų ir dėl to savo ruožtu buvo su juo solidarus, į modernųjį susivienijimą, kuriame net ir tada, kai jis nėra grynai tikslinis junginys, ribotą dalyvio angažuotumą atitinka toks pat ribotas susivienijimo angažuotumas. Čia visumos ir dalies atribojimo fenomenas viso santykio objektyvavimą aiškiausiai iškelia kaip savo koreliatą. ✧



C. Trečiąją erdvės reikšmę socialinėms formoms sudaro *fiksavimas*, kuris padaro galimus jos turinius. Tai, ar kokia nors grupė arba apibrėžti atskiri jos elementai, arba esminiai jos intereso objektai yra visiškai fiksuoti, ar erdvės atžvilgiu yra neapibrėžiami, aišku, daro įtaką jos struktūrai; koks esmingas yra šis veiksnys norint suprasti klajoklių ir sėslių grupių santvarkų skirtumą, jau gana dažnai buvo aiškinta, tad čia pakanka tik atkreipti į tai dėmesį. Čia kalbama anaiptol ne apie kokį nors scheminį fiksavimo principo išplėtimą – kad jis, galiojantis erdviškumui, dabar atsiskleidžia dalykiniuose gyvenimo turiniuose kaip stabilizavimas ir tvirta tvarka. Juk šis savaime suprantamas sąryšis galioja net ne visur; kaip tik labai konsoliduotose grupėse, kurioms negresia išorinis sunaikinimo pavojus, galima apsieiti be kai kurių reguliavimų ir įstatyminės kontrolės, kurių neišvengiamai reikia esant visuotiniam netikrumui ir netvirtiems, lengvai suskaidymui pasiduodantiems santykiams. Tačiau priklausomai nuo to, ar grupė įstatymais fiksuoja savo atskirų narių padėtį ir kaip ji tai daro, susidaro iš daug narių susidedančios reiškinių sekos – nuo visiško pririšimo prie tam tikros vietos iki visiškos laisvės. Pagrindinės pririšimo formos yra tokios: arba visiškai uždrausta palikti gyvenamąją vietą, arba, jeigu tokia teisė yra, dėl to gresia pavojus arba apskritai būti pašalintam iš grupės, arba prarasti kokias nors su ja susijusias teises. ✧

Fiksuota vieta visada įgyja sociologinio santykio ašies reikšmę ten, kur vieno nuo kito paprastai nepriklausomų elementų sąlytis arba susijungimas galimas tik kokioje nors apibrėžtoje vietoje. Aš aptarsiu šio reiškinio pavyzdį, kuris tikrai liudija vidinio ir erdvinio sociologinio apibrėžtumo sąveiką. Bažnyčių, kurios turi reikalą su diaspora, nepaprastai išmintinga politika yra vietovėje, kur gyvena kad ir mažiausias išpažinėjų skaičius, įrengti koplyčią ar sielovados namus. Toks erdvinis fiksavimas tampa tikinčiųjų bendravimo ir jų susitelkimo centru, todėl šitaip ne tik susijungia lig tol visiškai izoliuotos bendrijos religinės jėgos, – iš tokio matomo centro spinduliuojančios jėgos pažadina net ir tų diasporos narių, kurių religiniai poreikiai dėl jų atskirumo lig tol buvo prislopę, tikėjimą ir priklausymo bendrijai suvokimą. ✧



D. Ketvirtąjį išorinių santykių, kurie tampa sociologinių santykių gyvastimi, tipą erdvė įgyja dėl asmenų, tarp kurių esama vienokių ar kitokių ryšių, fizinio artumo ar tolumo. Jau pirmas žvilgsnis įtikina, kad du susivienijimai, pagrįsti iš esmės tokiais pat interesais, jėgomis ar įsitikinimais, bus skirtingo pobūdžio priklausomai nuo to, ar jų dalyviai erdviškai susiję, ar yra vienas nuo kito atskirti. Ir ne tik savaime suprantama bendrų ryšių skirtumo prasme – kad prie to santykio dar prisideda vidujai nuo jo nepriklausomi, dėl kūniško artumo užsimezgantys santykiai, bet ir ta prasme, kad erdviškai pagrįstos sąveikos tuos ir esant distancijai galimus santykius vis dėlto esmingai modifikuoja. ✧

✧ Todėl epochose, kuriose dalykinės aplinkybės reikalauja erdvę peršokančio abstrahavimo, tačiau pastarajam kliudo psichologinis nebrandumas, atsiranda sociologinės įtampos, turinčios žymių padarinių santykių formai. Pavyzdžiui, anglosaksų karaliaus protektoratas bažnyčios

atžvilgiu visiškai pagrįstai yra aiškinamas dideliu nuotoliu nuo Romos popiežiaus sosto. Asmeninis dalyvavimas tuo metu dar buvo pernelyg svarbi autoriteto veiksmingumo sąlyga, kad tas autoritetas būtų savanoriškai perleistas tokiai atokiai instancijai. Beje, aš taip pat turėčiau nurodyti tam tikrą istorinę atgalinę įtaką šiame sąryšyje. Jeigu dvasinis kokios nors vienos dalies pranašumas ar aplinkybių spaudimas padaro neišvengiamus santykius per atstumą, kurį įveikti sąmonė iš tikrųjų nėra pasiruošusi, tai turi labai prisidėti prie abstrahavimo, tarsi dvasios gebėjimo tįsti, formavimo, o sociologinis būtinumas turi susikurti individualų psichologinį organą. Dėl to viduramžių Europos santykis su Roma, kur tik jo nesužlugdė erdvinė distancija, tapo abstrahavimo galios mokykla, gebėjimo justi nesant fizinio artumo, vien savo turiniu veiksmingos galios triumfo prieš tą galią, kuri pagrįsta erdviniu artumu, mokykla. Atrodo, kad visiems apibrėžtiems sociologiniams santykiams yra būdingas tam tikras distancijos įveikimo „slenkstis“ ta prasme, kad erdvinis atstumas tam tikru mastu sustiprina gebėjimą abstrahuoti, kuris tą atstumą įveikia, tačiau anapus šios pakopos tas gebėjimas nusilpsta. ✧

Santykiai per didelį atstumą suponuoja apibrėžtą intelektualinį brandumą, o labiau fizinis lokalinio artumo pobūdis, atvirkščiai, pasireiškia tuo, kad santykiai su kaimynais yra draugiški arba priešiški, kitaip tariant, turi aiškiai apibrėžtą pozityvų pagrindą, ir abipusis indiferentiškumas esant erdviniam artumui paprastai išnyksta. ✧

Greta akivaizdžių praktinių erdvinio artumo poveikių ir sociologiškai labai svarbaus įsisąmoninimo, kad tokiais poveikiais kiekvieną akimirką galima bent jau disponuoti, net jeigu iš tikrųjų jais nesinaudojama, artumo įtaka socialumo formai išplaukia iš atskirų jutimų, kuriais individai suvokia vienas kitą, reikšmės.

Ekskursas apie juslių sociologiją

Faktas, kad mes apskritai jusliškai suvokiame greta esančius žmones, turi du aspektus, kurių sąveika turi fundamentalią sociologinę reikšmę. Veikdamas subjektą kokio nors žmogaus sukeltas juslinis įspūdis sužadina įvairius jausmus: malonumo ir nemalonumo, mūsų pačių iškilumo ar menkumo, jaudinančius ar raminančius, – juos mums sužadina kito žmogaus žvilgsnis arba jo balso tonas, arba vien pats juntamas jo buvimas toje pačioje patalpoje. Visa tai nėra kito pažinimas ar jo apibrėžimas: tik man *yra gera arba bloga, kai jis yra čia ir aš jį matau ir girdžiu. Jo paties šios jo juslinio vaizdo sukeliamos reakcijos, taip sakant, visiškai nepaveikia. Priešinga linkme juslinis įspūdis plėtojasi tada, kai tik jis tampa to kito asmens pažinimo priemone: visa tai, ką aš jame pamatau, ką iš jo išgirstu, ką jaučiu, dabar yra tik tiltai, kuriais aš pasiekiu jį kaip savo objektą. Kalbos garsai ir jų reikšmė čia galbūt yra aiškiausias pavyzdys. Viena vertus, kokio nors žmogaus balsą, nesvarbu, ką jis sakytų, mes visiškai betarpiškai suvokiame kaip žavų arba atgrasų, antra vertus, tai, ką jis sako, mums leidžia ne tik sužinoti jo mintis tuo momentu, bet ir suprasti jo sielos būtį, – ir taip yra su visais jusliniais įspūdžiais; jie priklauso subjektui kaip jo nuotaika bei jausmas ir priartina prie objekto kaip jo pažinimas. Jeigu objektas yra ne žmogus, abu šie aspektai paprastai yra vienas nuo kito atsiskyrę. Suvokdami juslėmis jo buvimą, mes akcentuojame arba jo subjektyvią jausminę vertę – rožės aromatą, garso patrauklumą, vėjyje siūbuojančios šakelės žavesį mes juntame kaip sielos viduje aidinčią laimę, arba norime rožę, toną ar medį pažinti, ir tada mes naudojamės visiškai kitokiomis energijomis, dažnai sąmoningai nusigręždami nuo anų. Tai, kas šiuo atveju čia kone be ryšio kaitaliojasi, tuo atveju, kai*

objektas yra žmogus, dažniausiai susipina į tam tikrą vienį. Mūsų jusliniai įspūdžiai apie tą žmogų – ir jų jausminė vertė, ir jų panaudojimas instinktyviam ar kryptingam pažinimui – veikdami kartu ir būdami praktiškai neišpainiojami tampa mūsų santykio su juo pagrindu. Abiem šiais aspektais – žmogaus balso skambėjimu ir to, ką jis pasako, turiniu, jo išvaizda ir jos psichologiniu interpretavimu, iš jo sklindančiu žavesiu ar atgrasumu ir instinktyvia išvada iš to apie jo sielos niuansus, o kai kada ir apie jo kultūros lygį – abiem šiais juslinio įspūdžio aspektais, žinoma, labai skirtingu mastu ir proporcijomis, yra pagrįstas mūsų santykis su kitu žmogumi.

Iš visų juslių išskirtinę reikšmę sociologijai pirmiausia turi akis: ja remiasi individų, kurie yra vienas kito regėjimo lauke, sąryšis ir sąveika. Tai yra, matyt, pats betarpiškiausias ir gryniausias savitarpio santykis, koks apskritai yra galimas. Kur tik atsiranda sociologiniai ryšiai, jie paprastai turi objektyvų turinį ir sukuria objektyvią formą. Net pasakytas ar išgirstas žodis turi ir kokį nors dalykinį turinį, kuris reikalui esant gali būti perduotas ir kitokiu būdu. Tačiau ta labai gyva sąveika, kai žmones vieną su kitu susieja susiduriantys jų akių žvilgsniai, neišsikristalizuoja į kokį nors objektyvų darinį, ir vienybė, kurią ji sukuria, ištirpsta pačiame betarpiškame kontakte, pačioje funkcijoje. Ir šis ryšys yra toks stiprus ir subtilus, kad jis užmezgamas tik trumpiausia, tiesia akis jungiančia linija ir mažiausias nukrypimas nuo jos, menkiausias žvilgsnio posūkis į šalį visiškai sunaikina nepakartojamą šio ryšio pobūdį. Čia nelieka jokio objektyvaus pėdsako, kaip, tarpiškai ar betarpiškai, paprastai būna visuose kituose žmonių savitarpio santykiuose, net ir kai persimetama keliais žodžiais; sąveika miršta tą pačią akimirką, kai tik dingsta funkcijos betarpiškumas; tačiau visas žmonių bendravimas, jų vienas kito suprati-

mas ir atmetimas, jų santykių intymumas ir šaltumas nenuspėjamu būdu pasikeistų, jeigu nebūtų šių betarpiškai susiduriančių akių žvilgsnių, – kitaip negu paprastas kito matymas ar stebėjimas, tai yra visiškai naujas ir neprilygstamas žmonių ryšys.

Šio ryšio glaudumą sukuria ta nuostabi aplinkybė, kad į kitą nukreiptas, jį suvokiantis žvilgsnis pats yra išraiškus, ir išraiškus kaip tik tuo, kaip žvelgiama į kitą. Žvilgsnyje, kuris ima į save kitą, atsiskleidžia ir pats žvelgiantysis; tuo pačiu aktu, kuriuo subjektas stengiasi pažinti savo objektą, jis atsiduoda objekto valiai. Negali akimis ko nors priimti kartu neduodamas. Akis atskleidžia kitam sielą, kuri siekia atskleisti jį. Nors tai įvyksta tik betarpiškai susiduriančiuose akių žvilgsniuose, šitaip sukuriamas tobuliausias visų žmonių ryšių abipusiškumas.

Turint tai galvoje, visiškai suprantama, kodėl mes susigėdę žiūrime žemyn, kad išvengtume kito žvilgsnio. Tiksliau kalbant, mes taip elgiamės ne tik todėl, kad bent jau jusliškai negalėtume įsitikinti, kokius mus kitas mato šioje nemalonioje ir trikdančioje situacijoje; gilesnis tokios elgsenos pamatas yra tai, kad nuleisdamas akis iš to kito iš dalies atimu galimybę mane įžvelgti. Žvilgsnis į kito akis reikalingas ne tik man, kad aš jį pažinčiau, bet ir jam, kad jis pažintų mane; abiejų akis jungiančioje linijoje žvilgsnis perteikia kitam žvelgiančiojo asmenybiškumą, nuotaiką, impulsą. Šiame jusliniame-sociologiniame santykyje „stručio politikai" būdingas tam tikras faktinis tikslingumas: kas nežiūri į kitą, tas tam tikru mastu išvengia to, kad pats būtų įžiūrimas. Žmogus kitam jokiu būdu nėra visas čia, kai tas kitas į jį žiūri, – jis toks yra tik tada, kai ir pats į kitą žiūri.

Tačiau sociologinė akies reikšmė pirmiausia priklauso nuo veido *išraiškos, nes jis žmogaus sąlytyje su žmogumi yra pirmasis žvilgsnio objektas. Retai kada būna*

aišku, kokiu mastu ir praktinis mūsų santykių aspektas priklauso nuo abipusio pažinimo – ir ne tik išorinių dalykų arba kito žmogaus dabartinių ketinimų ir nuotaikų žinojimo prasme; tai, ką mes žinome apie jo būtį, apie vidinius jo pamatus, apie jo esmės patvarumą, neišvengiamai suteikia atspalvį ir momentiniam, ir ilgiau trunkančiam mūsų santykiui su juo. Tačiau kaip tik veidas yra geometrinė viso šio pažinimo vieta, jis yra simbolis viso to, ką individas atsineša kaip savo gyvenimo kraitį, jame nusėda tai, kas iš jo praeities nusileido į jo gyvenimo pamatus ir tapo patvariais jo bruožais. Kai žmogaus veidas suvokiamas tokia prasme, tai, kad ir kokia ji būtų naudinga praktiniams tikslams, bendraujant atsiranda virš praktikos iškylantis elementas: veido poveikis yra toks, kad žmogų, nelaukiant jo veiksmų, galima suprasti jau jį pamačius. Veidas, kai jis traktuojamas kaip išraiškos organas, yra, taip sakant, visiškai teorinė esybė: jis elgiasi *ne taip, kaip žmogaus ranka, koja, visas jo kūnas; jis nėra vidinio ar praktinio žmogaus elgesio laikmena, o tik* pasakoja *apie žmogų kaip tokį. Ypatingą, svarbių sociologinių padarinių turintį „žinojimo" būdą, kurį perteikia akis, apibrėžia tai, kad veidas yra esminis tarpindividualaus matymo objektas. Šis žinojimas yra dar kažkas kita negu pažinimas. Tam tikru, kad ir labai nevienodu mastu mes jau iš pirmo žvilgsnio apie žmogų žinome, su kuo turime reikalą. Priežastis, dėl kurios mes šio fakto ir fundamentalios jo reikšmės dažniausiai neįsisąmoniname, yra tai, kad mes, nesustodami prie šio savaime suprantamo žinojimo pagrindo, iškart savo dėmesį nukreipiame į ypatingų bruožų, atskirų turinių, kurie detaliau apibrėžia mūsų praktinį santykį su tuo asmeniu, pažinimą. Tačiau jeigu mes stengiamės aiškiau suvokti tuos savaime suprantamus dalykus, nustembame, kiek daug apie žmogų sužinome iš pirmo žvilgsnio. Ir sužinome ne*

tai, ką galima išreikšti sąvokomis, ką galima išskaidyti į atskiras savybes; galbūt mes net negalime pasakyti, ar tas žmogus mums atrodo protingas, ar kvailas, geraširdis ar piktas, temperamentingas ar apatiškas. Visa tai, ką galima pažinti įprastiniu būdu, veikiau yra bendros *savybės, kurios sieja jį su daugybe kitų žmonių. O tai, ką mums perteikia pats pirmas žvilgsnis, visiškai negali būti suskaidyta ir pažinta tokiomis sąvokomis ir išraiškomis, nors visuomet išlieka kaip viso tolesnio pažinimo tonas; tai yra betarpiška žmogaus individualumo, jo reiškimosi pagava, ir visa tai mūsų žvilgsniui aiškiausiai išduoda jo veidas; iš principo nesvarbu, kad ir čia būna nemažai suklydimų ir taisytinų dalykų.*

Veidas žvilgsniui ne tik pateikia vaizdžiai tobulą patvarios vidujybės simboliką ir perduoda visa tai, kas mūsų išgyvenimuose nusėda į pastovų mūsų esybės pagrindą,– kartu jis perteikia ir kintančias akimirkos situacijas. Čia žmonių santykiuose atsiranda tai, kas visiškai nepakartojama: bendroji, nevienatinė individo esmė visuomet turi ypatingą tam tikro momento nuotaikos, situacijos, impulsyvumo atspalvį, tai, kas mūsų sieloje yra vientisa bei tvirta, ir tai, kas joje yra taku ir įvairu, matoma kaip absoliutus vienis, kitaip sakant, vienas iš šių aspektų pasirodo kito forma. Didžiausias sociologinis prieštaravimas tarp akies ir ausies yra tai, kad pastaroji pateikia mums tik į laiko formą įvilktą žmogaus atsiskleidimą, o pirmoji atskleidžia ir tai, kas yra pastovu jo esmėje, jo praeities nuosėdas substancialioje jo bruožų formoje, todėl mes, taip sakant, iškart matome tai, kas jo gyvenime vyksta paeiliui. Juk apie minėtąją akimirkos nuotaiką, kurią, aišku, mums atskleidžia ir veidas, mes iš esmės sprendžiame iš to, kas sakoma, o faktiniame regos juslės rezultate aiškiai dominuoja ta jusle pažinto asmens pastovus *charakteris.*

Todėl sociologinis neregio nusiteikimas yra visai kitoks negu kurčiojo. Neregiui kitas žmogus iš tikrųjų egzistuoja tik pagrečiui, kaip laikinė jo apraiškų seka. Esminių žmogaus bruožų ir visokiausių praeities pėdsakų, matomų žmogaus veide, neramaus ir nerimastingo sambūvio neregys nepastebi, ir tai gali būti taikaus ir ramaus, aplinkos atžvilgiu vienodai draugiško nusiteikimo, kuris dažnai būdingas neregiams, pagrindas. Kaip tik daugybė viso to, ką veidas gali *atskleisti, dažnai jį padaro mįslingą; paprastai tai, ką* matome *žmoguje, mes interpretuojame remdamiesi tuo, ką iš jo girdime, o atvirkščias elgesys yra daug retesnis. Todėl tas, kuris mato, bet negirdi, yra daug labiau sumišęs, pasimetęs ir sunerimęs negu tas, kuris girdi, bet nemato. Tai gali paaiškinti didmiesčio sociologijai reikšmingą momentą. Žmonių bendravimui jame, palyginti su mažu miestu, būdinga tai, kad čia kito žmogaus matymas žymiai persveria jo girdėjimą; ir ne tik todėl, kad mažame mieste tarp sutiktųjų gatvėje yra reliatyviai didesnis skaičius pažįstamų žmonių, su kuriais persimetama kokiu žodžiu arba kurių žvilgsnis atkuria mums visą, o ne vien regimą asmenį, bet pirmiausia dėl visuomeninio transporto. Iki tol, kai XIX amžiuje įsigalėjo omnibusai, traukiniai ir tramvajai, žmonės apskritai neatsidurdavo tokioje padėtyje, kad jie minutes ir valandas galėtų ar turėtų vienas į kitą žiūrėti vienas su kitu nekalbėdami. O jeigu turėsime galvoje šiuolaikinį bendravimą, tai jis didžiąją ir vis augančią juslinės žmogaus sąveikos su žmogumi dalį palieka tik regos juslei ir taip bendriesiems sociologiniams jausmams sukuria kitokias sąlygas. Kaip tik minėtas didesnis vien tik matomo, palyginti su vien tik girdimu, žmogaus mįslingumas, atsiradęs dėl mūsų nurodyto poslinkio, tikrai daro poveikį šiuolaikinio gyvenimo jausmo problemati-*

kai, prisideda prie bendro gyvenimo nepažinimo, vienišumo jausmo, tarsi atsidūrus prieš iš visų pusių užrakintus vartus.



Ką tik nurodytas akies ir ausies sociologinės reikšmės priešingumas aiškiai yra tęsinys to dvejopo vaidmens, kuriam, atrodo, jau yra skirta pati akis. Bet koks tikrovės jutimas visuomet skiriasi į būties ir tapsmo kategorijas, ir šitai būdinga ir tam, ką žmogus apie žmogų apskritai nori ir gali suvokti. Mes norime žinoti, kas yra šis žmogus jo būties požiūriu, kas yra pastovi jo esybės substancija. Ir kartu – koks jis yra šią akimirką, ko jis nori, ką galvoja, ką sako. Šitai apskritai nustato juslių darbo pasidalijimą. Atmetus daugelį modifikacijų, galima sakyti, kad tai, ką mes žmoguje matome, yra tai, kas jame pastovu; jo veidas tarsi skersinis geologinių sluoksnių pjūvis atskleidžia jo gyvenimo istoriją ir tai, kas jame yra susikaupę kaip nenykstamas jo prigimties kraitis. Veido išraiškos kitimai skirtybių įvairove nusileidžia tam, ką nustatome ausimi. Tai, ką mes girdime, yra momentinė žmogaus nuotaika, jo esybės tėkmė. Tiktai įvairūs antriniai pažinimai ir išvados mums ir iš žmogaus bruožų atskleidžia jo momentinę nuotaiką, o iš jo žodžių – tai, kas jame yra nekintama. Visoje gamtoje, kokia ji mums atsiskleidžia betarpiškais jusliniais įspūdžiais, pastovumas ir tėkmė padalyti daug vienpusiškiau negu žmoguje. Priešingi šio vienpusiškumo simboliai yra tvirtas akmuo ir tekanti srovė. Tiktai žmogus jau ir mūsų juslėms yra kartu išliekantis ir laikinas, abu šie aspektai jame pasiekia tam tikrą aukštumą, kurioje vienas iš jų nuolatos įsimaišo į kitą, įgyja savo išraišką kitame. Šio dvilypumo susidarymas sąveikauja su tuo dvilypumu, kurio esama tarp akies ir ausies; juk nors nė viena iš jų nėra visiškai uždara abiejų kategorijų suvokimams, tačiau jos apskritai

yra tokios, kad viena kitą papildo: patvari ir plastiška žmogaus esmė nustatoma akimi, o išnyrančios ir nugrimztančios jo apraiškos – ausimi.

Be to, sociologiniu požiūriu ausis skiriasi nuo akies tuo, kad jai trūksta to abipusiškumo, kuriuo žvilgsnis susieja akį su akimi. Akis dėl pačios savo esmės negali ko nors priimti pati kartu neduodama, o ausis yra tiesiog egoistinis organas, kuris tik ima, bet neduoda; tai, regis, šiek tiek simbolizuoja pati išorinė ausies forma, ji veikia kaip gana pasyvus žmogaus reiškimosi priedėlis, yra pats nejudriausias iš visų galvos organų. ✧ Beveik nėra tokios paslapties, kuri galėtų būti *perduodama tik akimis. O tam paslapties perdavimui, kuriame dalyvauja ausis, iš tikrųjų būdingas tam tikras prieštaravimas. Šis perdavimas primeta tokią formą, kuri pati savaime bei jusliškai yra orientuota į neribotą dalyvių skaičių ir kuri kartu turi turėti turinį, visiškai šalinantį visus šiuos dalyvius. Tai yra įdomus žodžiais perduodamos paslapties, pokalbio prie keturių akių bruožas; toks pokalbis akivaizdžiai neigia garsinės kalbos, kurioje slypi fizinė galimybė turėti be galo daug klausytojų, juslinį pobūdį. Įprastinėmis aplinkybėmis daug žmonių paprastai negali patirti to paties regos įspūdžio, tačiau gali būti daugybė žmonių, kurie patiria tą patį klausos įspūdį. Antai galima palyginti muziejaus publiką su koncerto publika; klausos įspūdžio galimybė vieningai ir vienodai ką nors perteikti žmonių masei, kuri yra anaiptol ne vien išorinė kiekybinė, bet ir su vidine esme giliai susijusi galimybė, koncerto publiką sociologiškai susieja į nepalyginti glaudesnę vienybę ir labiau sukuria bendrą nuotaiką, negu tai įmanoma muziejaus lankytojų atveju. Kai išimtiniu atveju ir akis dideliam žmonių skaičiui suteikia tokį vieningą įspūdį, irgi pasireiškia vienijantis sociologinis poveikis. Tai, kad visi žmonės tuo pat metu gali matyti dangų ir*

saulę, aš manau, yra tas vienijantis momentas, kuris būdingas kiekvienai religijai. Juk kiekviena religija kaip nors, ar savo kilme, ar savo forma, atsigręžia į dangų ar į saulę, turi kokio nors pobūdžio santykį su šiais visa aprėpiančiais ir pasaulyje viešpataujančiais dalykais. Ta aplinkybė, kad tokia gyvenimo praktikoje išskirtinė juslė kaip akis, kuri pati dėl žiūrėjimo taškų skirtumų vienu metu pastebimus dalykus kiekvienam žmogui vienaip ar kitaip modifikuoja, čia vis dėlto turi tokį turinį – dangų, saulę, žvaigždes, – kuris absoliučiai nėra išskirtinis, kuris suteikiamas kiekvienam vienodai, viena vertus, turi sugestijuoti tą subjekto ribotumo ir ypatingumo transcendavimą, kuris glūdi kiekvienoje religijoje, o antra vertus, palaiko arba skatina tikinčiųjų vienijimąsi, kuris irgi yra būdingas kiekvienai religijai.

Nurodytieji skirtingi akies ir ausies santykiai su savo objektais sukelia sociologiškai labai skirtingus santykius tarp individų, kurių susivienijimai remiasi ta ar kita iš šių juslių. Darbininkai fabriko salėje, studentai auditorijoje, kareiviai kariniame dalinyje suvokia save kaip tam tikrą vienybę. Ir jeigu ši vienybė išplaukia ir iš antjuslinių momentų, tai jos pobūdį apibrėžia ta aplinkybė, kad jai iš esmės veikli juslė yra akis, kad individai vykstant juos vienijantiems procesams gali vienas kitą matyti, bet negali vienas su kitu kalbėtis. Tokiu atveju žmonių vienybės įsisąmoninimas turės daug abstraktesnį pobūdį negu tada, kai bendrabūvis kartu yra ir žodinis bendravimas. Akis, be to žmogaus individualumo, kuris glūdi jo apraiškose, geriau parodo visą jo tapatumą *negu ausis. Ausis kaip tik perteikia atskiro žmogaus skirtingų nuotaikų apstą, minčių ir impulsų tėkmę ir momentinį atsiskleidimą, visą subjektyvaus ir objektyvaus gyvenimo poliškumą. Žmonių, kuriuos tik matome, mes nepalyginti lengviau susidarome kokią nors bendrą sąvoką negu tuo*

atveju, kai su kiekvienu iš jų galime kalbėtis. Šį skirtumą lemia įprastas matymo netobulumas. Nedaugelis žmonių gali tiksliai pasakyti, kokia yra jų draugų akių spalva, arba sugeba aiškiai įsivaizduoti artimiausių žmonių burnos formą. Jie jų iš tikrųjų net gerai nematė, nes, regis, žmoguje daug geriau matoma *tai, kas jam yra bendra su kitais žmonėmis, negu tas bendrumas* girdimas. *Juslių technikos požiūriu, abstrakčių, specifiką praradusių socialinių darinių kūrimui palankiausia situacija yra tada, kai galima iš arti matyti, bet negalima artimai kalbėtis.* ✧

Lyginamos su sociologine regos ir klausos reikšme, žemesniosios juslės pasitraukia į antrąją vietą, nors uoslė pasitraukia ne taip toli, kaip skatina manyti tai juslei būdingas įspūdžių miglotumas ir ribotumas. Nėra jokios abejonės, kad kiekvienas žmogus suteikia savo kvapą jį supančiam oro sluoksniui ir kad taip atsirandančiam uoslės įspūdžiui esminga yra tai, jog iš abiejų juslės pojūčio plėtočių – subjekto atžvilgiu, kai jis teikia malonumą arba nemalonumą, ir objekto, atžvilgiu, kai jis teikia jo pažinimą – pirmoji gerokai persveria pastarąją. Uoslė iš savęs nesuformuoja jokio objekto, kaip tai padaro rega ir klausa, bet pasilieka, taip sakant, subjekte; šitai simbolizuoja ta aplinkybė, kad kvapų skirtybėms išreikšti nėra jokių savarankiškų, objektyviai designuojančių išraiškų. Kai mes kalbame apie gaižų kvapą, tai tik reiškia: tas daiktas kvepia taip, kaip kvepia rūgštaus skonio daiktas. Visiškai kitaip negu anų juslių teikiamų pojūčių, uoslės pojūčių neįmanoma aprašyti žodžiais, jų negalima tiksliai nusakyti abstrakcijos lygmenyje. ✧

Vienas iš socialinei kultūrai reikšmingų dalykų, kuriam nebuvo skirta pakankamai dėmesio, yra tas, kad didėjant civilizacijos rafinuotumui visų juslių tikrasis suvokimo aštrumas akivaizdžiai mažėja, o jų teikiamo malonumo ir nemalonumo akcentas stiprėja. Aš manau, kad

šia linkme stiprėjantis jautrumas teikia daug daugiau kančių ir atgrasumo negu džiaugsmų ir patrauklumo. Šiuolaikinį žmogų šokiruoja daugelis dalykų, jam atrodo jusliškai nepakeliama daug kas iš to, ką mažiau diferencijuotas ir tvirtesnis suvokimo būdas suvokia be jokios tokio pobūdžio reakcijos. Su tuo turi sietis šiuolaikinio žmogaus individualizavimosi tendencija, didesnis asmenybiškumas ir ryšių pasirinkimo laisvė. Su savo iš dalies betarpiškai jusliniais, iš dalies estetiniais reagavimo būdais jis jau nebegali be niekur nieko jungtis į tradicinius susivienijimus, užmegzti tokius glaudžius ryšius, kai neklausiama apie jo asmeninį skonį, apie jo asmeninį jautrumą. Ir tai neišvengiamai sukelia didesnį žmogaus izoliuotumą, griežtesnį asmeninės srities atribojimą. Galbūt ši tendencija geriausiai ir pastebima uoslės atžvilgiu: dabarties higieniniai ir švarinimosi siekiai yra padarinys ne mažiau negu priežastis. Plėtojantis kultūrai juslių toliveika apskritai silpnėja, o artiveika stiprėja, mes tampame ne tik trumparegiai, bet ir apskritai trumpajusliai; tačiau šiais trumpesniais atstumais mes pasidarome itin jautrūs. Uoslė jau iš anksto yra pritaikyta didesniam artumui negu rega ir klausa, ir nors objektyviai mes ja jau nebegalime suvokti tiek daug kaip kai kurios pirmykštės tautos, bet subjektyviai į savo įspūdžius reaguojame tuo stipriau. Kryptis, kuria tai vyksta, ir uoslės atveju yra tokia kaip ką tik nurodytoji, bet šiuo atveju tai reiškiasi didesniu mastu negu kitų juslių: žmogus su itin subtilia nosimi dėl šio *rafinuotumo tikrai patiria daug daugiau nemalonumų negu džiaugsmų. Prie ano izoliuojančio atstūmimo, kurį sukelia minėtas juslių rafinuotumas, čia prisideda ir jį sustiprina dar vienas dalykas. Ką nors užuosdami mes šį įspūdį arba šį save atskleidžiantį objektą taip giliai įtraukiame į save, į savo centrą, taip sakant, pačiu vitaliniu kvėpavimo procesu taip stipriai jį*

asimiliuojame, kaip jokia kita juslė negali asimiliuoti savo objekto, net ir tuo atveju, kai valgome. Tai, kad mes kvėpuodami juntame kieno nors atmosferą, yra intymiausias to asmens suvokimas, jis, taip sakant, oro pavidalu įsiveržia į mūsų juslinį vidų, ir savaime aišku, kad didėjant jautrumui uoslės įspūdžiams apskritai tai turi lemti išrankumą ir atstumo nustatymą, kas tam tikra prasme yra juslinis šiuolaikinio individo sociologinio rezervuotumo pamatas. Labai įdomu, kad toks fanatišku išskirtiniu individualizmu pasižymėjęs žmogus kaip Nietzsche šokiruotas neapkenčiamų žmonių dažnai apie juos sakydavo: „Jie skleidžia blogą kvapą." Kitos juslės nutiesia tarp žmonių tūkstančius tiltų; jeigu jos sukelia atstūmimą, tai šitai visada gali kompensuoti potraukiai, jų pozityvių ir negatyvių jausminių verčių susipynimas konkretiems žmonių santykiams suteikia savo atspalvį, o uoslę, priešingai, galima apibūdinti kaip disocijuojančią juslę. ✧

Galiausiai tam tikrą sociologinį vaidmenį vaidina dirbtiniai *kvepalai, kurie uoslės srityje atlieka savotišką individualios egoistinės ir socialinės teleologijos sintezę. Nosies tarpininkaujami kvepalai atlieka tą pat, ką kitokios puošmenos atlieka akies tarpininkaujamos. Jie asmenybei prideda kažką visai neasmeniška, iš šalies gauta, tačiau tai su ja taip suauga, kad atrodo, jog kyla būtent iš jos. Jie, tarsi aukso ar deimantų spinduliai, išplečia asmenybės sferą, greta esantysis pasineria į ją ir tam tikra prasme yra į ją įtraukiamas. Juos galima palyginti su drabužiais, kurie paslepia asmenį, tačiau kartu turi daryti poveikį kitiems kaip jo paties reiškimasis. Šiuo požiūriu tai yra tipiškas stilizacijos reiškinys, asmenybės ištirpdymas visuotinybėje, tačiau jis asmenybės žavesiui suteikia paveikesnę, labiau suformuotą išraišką negu galėtų turėti jos betarpiškas tikrumas. Kvepalai įsiskverbia į asmeninę žmo-*

gaus atmosferą, pakeičia ją objektyvia ir kartu atkreipia į ją dėmesį; kvepalai, sukuriantys šią fiktyvią atmosferą, suponuoja, kad jie turi būti malonūs kiekvienam, kad jie yra socialinė vertybė. Tokie apskritai yra papuošalai, kurie turi patikti *nepriklausomai nuo asmens, subjektyviai džiuginti jo aplinką, ir kartu tai turi būti kaip kreditas įrašoma į jais pasipuošusio asmens sąskaitą.*



E. Visas ligšiolinis sociologinių formų nagrinėjimas rėmėsi požiūriu, kad, taip sakant, erdvės elementai nuolat yra greta vienas kito: atribojimas ir distancija, fiksuotumas ir kaimynystė yra tarsi tų erdvinių konfigūracijų, į kurias pasidalija erdvė, tęsinys žmonijos struktūroje. Pastarasis faktas visiškai naujus padarinius susieja su žmonių galimybe *judėti* iš vietos į vietą. Todėl erdvinis jų egzistencijos sąlygotumas pasidaro takus, ir kaip žmonija apskritai mums žinomą egzistenciją įgyja tik dėl savo judėjimo, taip vietos keitimas siauresne prasme, keliavimas, žmonių sąveikai turi daugybę specifinių padarinių, iš kurių keletą čia norėčiau trumpai paminėti. Svarbiausias šių reiškinių suskirstymas sociologiniu požiūriu remiasi šiais klausimais: 1) kokios socializacijos formos nusistovi klajojančioje grupėje, palyginti su ta, kuri yra erdviškai fiksuota? 2) kokios formos susidaro, jeigu klajoja ne grupė kaip visuma, o tik kai kurie jos elementai, ir kokius padarinius tada patiria pati grupė ir klajojantys jos nariai?

1. Pagrindiniai pirmojo tipo pavidalai yra nomadizmas ir tie judėjimai, kurie apibūdinami kaip tautų kraustymasis; pirmuoju atveju klajojimas yra pati gyvenimo substancija, ir tą geriausiai parodo jo nepaliaujamumas, sukimasis ratu, nuolatinis sugrįžimas į tas pačias vietas, o tautų kraustymosi atveju klajojimas suvokiamas

veikiau kaip tarpinė būsena tarp dviejų skirtingų gyvenimo formų – ar abi jos būtų fiksuotos, ar ankstesnioji iš jų būtų buvusi nomadinė. ✧

2. Atskirai čia reikia nagrinėti, kokį poveikį vienos dalies kilnojimasis daro visos grupės, taip pat ir sėslios jos dalies, formai. Iš daugybės šio tipo reiškinių aš čia paminėsiu tiktai du, iš kurių vienas turi parodyti tą poveikį grupės vientisumo atžvilgiu, o kitas – jos dualizmo atžvilgiu. Kad kokioje nors plačiai erdvėje išsiplėtusioje grupėje būtų įmanoma dinamiškai išlaikyti kartu vienus nuo kitų nutolusius elementus, aukštesnį kultūros lygį pasiekusios epochos sukuria įvairių priemonių sistemą, visų pirma objektyviosios kultūros tolydumą, kurį lydi įsisąmoninimas, kad čia yra tas pat, kas yra kiekviename viso vienodo rato taške: tai kalbos, teisės, bendro gyvenimo būdo, pastatų ir įvairių reikmenų stiliaus vienodumas; toliau, funkcinių susivienijimų vienodumas: centralizuotas ir kartu visa apimantis valstybės ir bažnyčios administravimas, daugiau pasirinktinės, tačiau visas lokalines skirtybes įveikiančios pramonininkų, taip pat pramonės darbininkų sąjungos, komerciniai didmeninės ir mažmeninės prekybos susivienijimai, daugiau idealūs, bet labai veiklūs studijų draugų, kariškių, mokyklos mokytojų, universiteto profesorių, įvairios rūšies kolekcininkų sambūriai, trumpai tariant, ištisa raizgalynė gijų, sueinančių į absoliučius ar dalinius centrus, kurie telkia visas išsiplėtojusios valstybės dalis, telkia, žinoma, su skirtinga energija, nes nei pati substanciali kultūra savo masto ir rūšies požiūriu yra pakankamai tolydi, nei funkciniai ryšiai savo elementus nukreipia į jų centrus su tuo pačiu interesu ir ta pačia jėga. Vis dėlto kiek tokie susivienijimai yra veiksmingi, jiems tik iš dalies ir tarsi akcidentiškai reikia, kad asmenys judėtų dideliais atstumais; visuomeninės vienybės įsisąmonini-

mą šiuolaikiniam gyvenimui pavyksta išlaikyti, pirma, remiantis tais dalykiniais vienodumais ir bendrų sąlyčio taškų žinojimu, antra, naudojantis visam laikui fiksuotomis institucijomis, pagaliau, trečia, bendravimu susirašinėjant. Tačiau kol tokios objektyvios organizacijos ir technikos nebuvo, didžiulę reikšmę turėjo kita, vėliau svarbos netekusi vienijimo priemonė. Tokia priemonė buvo keliavimas, kuris, žinoma, dėl savo grynai asmeninio pobūdžio niekada negalėjo apimti tokių plačių erdvių kaip anos priemonės ir niekada negalėjo turinio atžvilgiu centralizuoti tokios pat apimties reiškinių. Pirklys ir mokslininkas, valdininkas ir amatininkas, vienuolis ir menininkas, iškiliausieji ir žemiausieji visuomenės elementai viduramžiais ir naujųjų laikų pradžioje buvo daug mobilesni negu dabar. Žmonių priklausymo vieno nuo kito įsisąmoninimas, kurį dabar mes palaikome laiškais ir knygomis, indosamentu ir filialais, mechaniniu to paties modelio atkūrimu ir fotografija, tada turėjo būti palaikomas asmeninėmis kelionėmis. ✧

Šiaip ar taip, nuolatinės išvykos apskritai buvo vienintelė arba bent jau viena iš palyginti stipriausių centralizavimo priemonių, ypač politiniu požiūriu. Kartais tai buvo karaliaus vienkartinis karalystės apkeliavimas, kai jis tokiu būdu tarsi ėmė į savo asmeninę valdžią atskiras tos karalystės dalis; taip buvo, kaip pranešama, senojoje Frankų valstybėje, taip elgėsi ankstyvieji Švedijos karaliai. O kai kada karalius arba periodiškai apvažiuodavo savo karalystę, arba ilgai po ją keliaudavo; pirmasis variantas buvo būdingas seniausiems rusų valdovams, kurie kasmet aplankydavo visus miestus, antrasis – vokiečių senosios imperijos kaizeriams. ✧

Greta vienijamojo keliavimo poveikio fiksuotai grupei, kuri atskirų elementų kilnojimusi siekia funkcionaliai įveikti savo erdvinį susiskaidymą, esama ir kito

poveikio, kuris kaip tik padeda antagonistinėms grupės jėgoms. Taip būna tada, kai viena grupės dalis iš esmės yra sėsli, o kitai būdingas mobilumas, ir šis formalios erdvinės elgsenos skirtumas čia tampa kokio nors paprastai jau egzistuojančio, paslėpto arba atviro, priešiškumo laikmena, jo įrankiu ir jį sustiprinančiu veiksniu. Ryškiausias tokios elgsenos tipas yra valkatos ir avantiūristai, kurių nuolatinis bastymasis yra jų neramios, panašios į rubato* vidinės gyvenimo ritmikos projekcija į erdvę. ✧

Ekskursas apie svetimąjį

Klajojimas kaip nesusietumas su jokiu konkrečiu erdvės tašku yra fiksuotumo tokiame taške sąvokinė priešpriešа, o sociologinė „svetimojo" forma tam tikra prasme išreiškia šių abiejų apibrėžčių vienybę, – beje, ir čia reikia neišleisti iš akiračio, kad santykis su erdve tik vienu aspektu yra santykio su žmogumi sąlyga, nes kitu aspektu jis yra to santykio simbolis. Taigi svetimasis čia suprantamas ne ta lig šiol daug kartų aptarta prasme, ne kaip klajūnas, kuris šiandien ateina, bet rytoj išeina, o kaip tas žmogus, kuris šiandien ateina, o rytoj pasilieka, taigi kaip potencialus klajūnas, kuris, nors ir nėra vėl išvykęs, vis dėlto nėra įveikęs atskirumo, susijusio su atėjimu ir išėjimu. Jis yra fiksuotas viduje kokio nors apibrėžto erdvinio rato arba tokio rato, kurio ribų apibrėžtumas yra analogiškas erdviniam, tačiau jo padėtį jame esmingai apibrėžia tai, kad jis iš anksto tam ratui nepriklauso, kad jis į tą ratą atneša kokybes, kurios iš paties rato nekyla ir

*Laisvas nukrypimas nuo nurodyto tempo (muzikoje).

negali kilti. Kiekviename žmonių santykyje glūdinti artimumo ir tolimumo vienybė čia įgyja tam tikrą konfigūraciją, kurią trumpiausiai galima suformuluoti šitaip: distancija santykio atveju reiškia, kad artimas yra toli, o svetimumas – kad tolimas yra arti. Juk svetimumas yra tam tikras visiškai pozityvus ryšys, tam tikra ypatinga sąveikos forma; Sirijaus gyventojai nėra mums iš tikrųjų svetimi – bent jau ta žodžio prasme, į kurią turi atsižvelgti sociologija, – jie egzistuoja apskritai ne mums, jie yra anapus tolimumo ir artimumo. Svetimasis, lygiai taip pat kaip vargšai ir įvairūs „vidiniai priešai", yra pačios grupės elementas, kurio imanentiškumas ir narystė kartu apima išoriškumą ir priešingumą. Tą būdą, kuriuo atstumiantys ir atribojantys veiksniai čia sudaro buvimo kartu ir sąveikaujančios vienybės formą, galima paaiškinti toliau pateikiamais apibrėžimais, kurių jokiu būdu neturėtume laikyti išsamiais.

Visoje ūkio istorijoje svetimasis pirmiausia pasirodo kaip prekiautojas, kitaip sakant, prekiautojas kaip svetimasis. Kol dominuoja ūkininkavimas savo poreikiams patenkinti arba kol savi produktai mainomi tik erdviškai siaurame rate, jo viduje nereikalingi jokie tarpininkaujantys prekiautojai; prekiautojas tampa reikalingas realizuoti tik tokiems produktams, kurie pagaminami visiškai už to rato ribų. Jeigu žmonės nekeliauja svetur, kad įsigytų šiuos reikalingus daiktus, – tokiu atveju šioje kitoje srityje jie irgi būtų „svetimi" prekiautojai, – prekiautojas turi *būti svetimasis, kaip nors kitaip čia tiesiog negali būti. Sąmonė šią svetimojo poziciją suvokia aiškiau, jeigu jis, užuot tuoj vėl palikęs savo veiklos vietą, joje įsikuria. Daugeliu atvejų jis turi tokią galimybę tik tada, jeigu iš prekybinio tarpininkavimo gali pragyventi. Tam tikras uždaras ūkininkavimo ratas su padalytais žeme ir amatais, kurie patenkina paklausą,*

sudarys galimybę pragyventi ir prekybininkui; juk tik prekyba padaro galimas įvairiausias kombinacijas, joje intelektas nuolatos suranda plėtros ir naujų atradimų galimybes, sunkiai įmanomas sėsliam gamintojui, kuris yra mažiau judrus ir priklauso nuo labai lėtai besiplečiančio klientų rato. Prekyba labiau negu pirminė gamyba gali įtraukti vis daugiau žmonių, todėl ji yra sritis, skirta svetimajam; pastarasis tam tikra prasme kaip neeilinis narys įsiveržia į kokį nors ratą, kuriame ūkinės pozicijos iš tikrųjų jau yra užimtos. Klasikinis pavyzdys čia yra Europos žydų istorija. Svetimasis jau dėl pačios savo prigimties nėra joks žemės savininkas; čia žemė suprantama ne tik fizine prasme, bet ir perkeltine – kaip gyvenimo substancija, kurią fiksuoja jeigu ne erdvinė, tai ideali visuomeninio rato padėtis. Ir intymesniuose asmenų tarpusavio santykiuose svetimasis gali atskleisti visą galimą savo patrauklumą ir reikšmingumą; tačiau kol jis suvokiamas būtent kaip svetimasis, kitam jis nėra joks „žemės savininkas“. Priklausymas nuo tarpininkavimo prekybos, o dažnai ir nuo grynojo pinigų verslo, kuris yra tarsi tos prekybos sublimacija, svetimajam dažnai suteikia specifinį judrumo (Beweglichkeit) *bruožą; šiuo judrumu grupės ribose pagrįsta ta artimumo ir tolimumo sintezė, kuri apibrėžia formalią svetimojo poziciją: juk judrusis gali kontaktuoti su* kiekvienu *atskiru elementu, tačiau* nė su vienu *atskiru elementu jis nėra organiškai susietas ūkiniais, lokaliniais, profesiniais ryšiais.*

Kita šios konfigūracijos išraiška yra svetimojo objektyvumas. Kadangi svetimasis neturi šaknų, susiejančių jį su atskiromis sudedamosiomis grupės dalimis ar jos vienpusėmis tendencijomis, tai visų jų atžvilgiu jam būdinga „objektyvi“ laikysena, kuri liudija ne kokį nors atsiribojimą ir abejingumą, o yra tam tikras specifinis toli-

mumo ir artimumo, abejingumo ir angažuotumo darinys. Skyriuje apie pajungimą ir pavaldumą aš kalbėjau apie išskirtinę grupės svetimojo padėtį ir kaip jos pavyzdį nurodžiau Italijos miestų praktiką teisėjus kviestis iš šalies, nes nė vienas vietinis teisėjas dėl įsipainiojimo į šeimų interesus ir partijų ginčus negalėjo būti nešališkas. Su svetimojo objektyvumu susijęs ir anksčiau aptartas reiškinys, kad paprastai, nors ir ne išimtinai, būtent jam dažnai parodomas stebinantis atvirumas ir išsakomi prisipažinimai, tampantys net išpažintimis, kurie rūpestingai slepiami nuo kitų grupės narių. Objektyvumas čia anaiptol nėra nedalyvavimas, – pastarasis apskritai yra anapus subjektyvaus ir objektyvaus elgesio, – bet yra specifinis pozityvus dalyvavimo būdas, kaip teorinio stebėjimo objektyvumas visiškai nereiškia, kad dvasia yra pasyvi tabula rasa*, *į kurią daiktai įrašo savo kokybes, jis yra pagal savus dėsnius veikiančios dvasios aktyvumas, tačiau veikiančios taip, kad ji atmeta atsitiktinius postūmius ir akcentus, kurių individualios subjektyvios skirtybės galėtų sukurti skirtingus tų pačių objektų paveikslus. Objektyvumą galima apibūdinti ir kaip laisvę: objektyvaus žmogaus nesaisto jokios išankstinės aplinkybės, kurios galėtų nulemti esamų dalykų suvokimą, supratimą ir svarstymą. Tačiau laisvėje, kuri svetimajam net ir artimumo santykį leidžia patirti ir traktuoti tarsi iš paukščio skrydžio perspektyvos, paprastai slypi įvairių pavojingų galimybių. Nuo seno kilus maištui ta šalis, prieš kurią jis būdavo nukreiptas, teigdavo, kad jis įvyko įsikišus iš šalies, kad jį sukėlė svetimi ateiviai ir kurstytojai. Tokie teiginiai specifinį svetimojo vaidmenį perdeda. Jis yra praktiškai ir teoriškai laisvesnis, jis*

*Švari lentelė *(lot.)*.

visus santykius mato be prietarų, vertina juos pagal bendresnius, objektyvesnius idealus ir jo veiksmų nekausto įpratimas, pietetas, antecedentai[1].

Galiausiai artimumo ir tolimumo proporcija, suteikianti svetimajam objektyvumo bruožą, dar vieną praktinę išraišką įgyja dėl abstraktesnės *santykio su juo esmės, t. y. dėl to, kad žmones su svetimuoju sieja tik apibrėžtos* visuotinesnės *kokybės, o santykis su organiškais grupės nariais pagrįstas ne vien bendrumu, bet ir specifinių skirtybių lygybe. Pagal pastarąją schemą įvairiomis kombinacijomis susiklosto apskritai visi bent kiek asmeniniai santykiai. Juos lemia ne vien tai, kad tarp elementų esama apibrėžtų bendrumų, kurie egzistuoja greta individualių skirtybių, arba darančių poveikį elementų santykiui, arba liekančių už jo ribų. Patį to bendrumo poveikį santykiui veikiau esmingai apibrėžia tai, ar jis egzistuoja tik būtent tarp šio santykio elementų ir egzistuoja taip, kad vidujai yra bendras, o išoriškai yra specifinis ir nepalyginamas, ar patys elementai suvokia jį kaip bendrą tik todėl, kad jis apskritai yra bendras kokiai nors grupei arba kokiam nors tipui, arba žmonijai. Pastaruoju atveju proporcingai vienodą pobūdį turinčio rato aprėpčiai reiškiasi tam tikras bendrumo veiksmingumo nusilpimas, ir nors tas bendrumas funkcionuoja kaip vieningas elementų pagrindas, bet jis būtent* šių *elementų nesusieja tarpusavyje, nes tas pats bendrumas galėtų kiekvieną jų vienyti ir su visais galimais kitais elementais. Ir tai, aiš-*

[1]Kai šitai klaidingai teigia tie, prieš kuriuos sukylama, šitai galima paaiškinti viršesniųjų polinkiu nekaltinti žemesniųjų, kurie lig tol buvo susiję su jais vieningais, glaudžiais ryšiais. Juk išgalvoję fikciją, kad maištininkai iš tikrųjų visiškai nekalti, kad jie buvę tik sukurstyti, kad maištą sukėlę visai ne jie, jie pateisina save pačius, iš anksto neigia bet kokią realią maišto priežastį.

ku, yra būdas, kuriuo koks nors santykis kartu apima artimumą ir tolimumą: tiek, kiek vienodi momentai turi bendrą esmę, prie santykio, kurį jie nustato, šiltumo prisideda tam tikras šaltumo elementas, tam tikras kaip tik šio *santykio atsitiktinumo pajautimas, o siejamosios jėgos praranda specifinį įcentrinį pobūdį. Man atrodo, kad ši konfigūracija santykyje su svetimuoju turi principinę persvarą prieš individualius, tik tam tikram konkrečiam santykiui būdingus elementų bendrumus. Svetimasis yra mums artimas tiek, kiek mes jaučiame tarp jo ir mūsų esant nacionalinio ar socialinio, profesinio ar apskritai žmogiškojo pobūdžio vienodumų; jis yra mums tolimas tiek, kiek šie vienodumai būdingi ne tik jam ir mums, taigi mus abu sujungia tik todėl, kad jie apskritai labai daug ką sujungia. Šia prasme net ir į glaudžiausią santykį lengvai įsimaišo svetimumo bruožas. Erotiniai santykiai pradinės aistros stadijoje labai ryžtingai atmeta anas apibendrinančias mintis: tokios meilės kaip ši apskritai pasaulyje dar nebuvo, ir jame nėra nieko, ką būtų galima palyginti su mylimu asmeniu ar mūsų jausmu jam. Tam tikras svetimumas – neaišku, ar kaip priežastis, ar kaip padarinys – paprastai atsiranda tą akimirką, kai santykio nepakartojamumo jausmas išnyksta; skepticizmas dėl jo savaiminės vertės ir vertės mums tada susijungia būtent su mintimi, kad šis santykis galų gale yra tik bendra žmogaus dalia, kad patyrėme tūkstančius kartų anksčiau jau patirtus išgyvenimus ir kad jeigu atsitiktinai nebūtų sutiktas kaip tik šis asmuo, tai mums tokią pat reikšmę būtų įgijęs kuris nors kitas. Ir šio aspekto negali išvengti nė vienas, kad ir labai artimas santykis, nes du asmenis siejantis bendrumas, matyt, niekada nėra bendras* vien *jiems, o priklauso visuotinei sąvokai, kuri apima dar daugelį kitų asmenų, daugelį to paties reiškinio* galimybių; *kad ir kaip menkai jos būtų*

realizuotos, kad ir kaip dažnai mes jas užmirštume, tačiau šen ir ten jos įsibrauna tarsi šešėliai tarp žmonių, tarsi kiekvieną apibrėžiantį žodį gaubiantis rūkas, kuris tarsi turi sustingti į tvirtą kūniškumą, kad galėtų būti pavadintas pavydu. Galbūt kai kuriais atvejais tai yra bendresnis, bent jau ne mažiau neįveikiamas svetimumas negu tas, kurį sukuria skirtybės ir nesuprantamumas: nors yra vienodumas, harmonija, artimumas, bet jaučiama, kad tai iš tikrųjų yra ne išimtinė kaip tik šio santykio savybė, o visuotinesnis dalykas, kuris potencialiai gyvuoja tarp mūsų ir neapibrėžto daugio kitų asmenų, ir todėl anam vienam realizuotam santykiui nebūdingas vidinis ir išskirtinis būtinumas. Kita vertus, esama tokios „svetimumo" rūšies, kai visuotinesnį, skirtingas šalis apimantį pagrindą turintis bendrumas tiesiog atmetamas: daugmaž tipiškas tokio santykio pavyzdys yra tai, ką graikai vadino βάρβαρος – visi tie atvejai, kai nepripažįstamos kaip tik universalios žmogiškomis laikomos kito savybės. Tačiau čia „svetimasis" jau neturi jokios pozityvios prasmės, santykis su juo nėra joks santykis, jis nėra tai, ką mes čia dabar aptariame: svetimasis čia nėra pačios grupės narys.*

Tikriau sakant, kaip grupės narys svetimasis kartu *yra arti ir toli – tuo remiasi tas santykio pagrindimas, kurio išeities taškas yra tik visuotinė žmonių lygybė. Tačiau tarp abiejų šių elementų kyla tam tikra specifinė įtampa. Ji kyla dėl to, kad tik tokių visuotinai bendrų dalykų įsisąmoninimas ypač akcentuoja kaip tik tai, kas nėra bendra. Tačiau tokie skirtumai šalies, miesto, rasės ir t. t. svetimųjų atveju irgi nėra individualūs, juos lemia svetima kilmė, kuri yra arba gali būti bendra daugeliui sveti-*

*Svetimšalis (*gr.*).

mųjų. Todėl svetimieji, tiesą sakant, paprastai ir suvokiami ne kaip individai, o kaip kokio nors apibrėžto tipo svetimieji, tolimumo momentas jų atžvilgiu yra ne mažiau visuotinis negu artimumo momentas. Ši forma, pavyzdžiui, sudarė pagrindą tokio specialaus atvejo kaip viduramžiais praktikuotas žydų mokestis, kuris buvo renkamas Frankfurte, ir ne tik ten. Miestiečių krikščionių mokami mokesčiai kiekvieną kartą priklausė nuo jų tuo metu turimo turto, o kiekvieno atskiro žydo mokestis buvo visam laikui tvirtai nustatytas. Šis fiksuotumas buvo pagrįstas tuo, kad žydas turėjo socialinę padėtį kaip žydas, *o ne kaip tam tikrų dalykinių turinių atstovas. Mokesčių reikaluose kiekvienas kitas miestietis buvo apibrėžto turto savininkas, ir jo mokestis galėjo keistis priklausomai nuo to turto dydžio. Tačiau žydas kaip mokesčio mokėtojas pirmiausia buvo žydas, ir todėl jo mokestis turėjo nekintamą elementą; šitai, aišku, ryškiausiai atsiskleidžia tada, kai netgi šios individualios apibrėžtys, kurių individualumas dėl sustingusio pastovumo buvo ribotas, atpuola ir svetimieji turi mokėti visiškai vienodą pagalvės mokestį. Svetimasis, kad ir koks neorganiškas būtų jo prisijungimas, vis dėlto yra organiškas grupės, kurios vieningas gyvenimas įima specifinį šio elemento sąlygotumą, narys, tik mes savotiškos šios padėties vienovės negalime apibūdinti kitaip negu tardami, kad ji susideda iš tam tikro artimumo ir tam tikro tolimumo, ir šios apibrėžtys, tam tikru mastu nusakydamos kiekvieną santykį, tam tikra savita proporcija ir savitarpio įtampa išreiškia specifinį, formalų santykį su „svetimuoju“.*

II. Lig šiol nagrinėtuose reiškiniuose sociologinis interesas atsirasdavo tik tame taške, kuriame pasireikšdavo specifinės erdvinės konfigūracijos veiksmingumas, o kitų reiškinių sociologinį svarbumą lemia anksčiau

vykęs procesas, poveikis, kurį grupės erdvinės apibrėžtys patiria dėl tos grupės pirminių sociologinių formų ir energijos. Tolesniuose pavyzdžiuose ši sąryšio kryptis, nors ją taip pat sunku atskirti nuo kitų kaip ir anksčiau nagrinėtąją, vis dėlto išryškės kaip lemiamoji.

A. Perėjimas iš pirminės, kraujo ir kilmės giminyste pagrįstos grupės organizacijos į tam tikrą labiau mechanišką, racionalią, daugiau politinę organizaciją dažnai pasižymi tuo, kad grupės susiskirstymas vyksta pagal erdvinius principus. Pirmiausia šitaip pasireiškia valstybės vienybė. ✧



B. Žmonių valdymo praktikos savitumas dažnai pasireiškia specifiniu santykiu su jų erdvine teritorija. Mes aukščiausiąją teritorijos valdžią laikome asmenų valdymo padariniu ir išraiška. Valstybė valdo kokią nors teritoriją, jeigu ji valdo visus tos teritorijos gyventojus. Be abejo, atrodo, kad tiksliau būtų sakyti priešingai – jog pastarasis dalykas galimas todėl, kad galioja pirmasis, nes nėra jokios kitos išimčių neturinčios tam tikro žmonių skaičiaus aprėpties, išskyrus tą, kuri galioja jų erdvei (kaip geometrijos teiginiai kaip tik todėl, kad jie galioja erdvei, turi galioti visiems objektams erdvėje); taigi atrodo, kad teritorijos valdymas yra pirmoji ir visiškai pakankama joje gyvenančių žmonių valdymo priežastis. Ir vis dėlto ši aukščiausioji teritorijos valdžia yra abstrakcija, paskesnis arba išankstinis asmenų valdymo formulavimas, nes, be esamų asmenų valdymo tose vietose, kur jie yra, teigiama dar ir štai kas: kad ir kokioje šios teritorijos vietoje bus tas ar kitas asmuo, jis vis tiek bus valdinys. Iš šios, taip sakant, taškinių galimybių begalybės teritorijos aukščiausiosios valdžios sąvoka padaro kontinuumą, ji ištisine erdvės forma anticipuoja tai, kas kaip konkretus turinys visada gali būti realizuota

tik tam tikroje konkrečioje vietoje ir tam tikru konkrečiu laiku. Juk valstybės funkcija visuomet gali būti tik valdyti asmenis, o teritorijos valdymas tokia pat prasme būtų absurdas. Abstrakčiai kalbant, šitai yra tik išraiška, o kaip juridinis faktas – padarinys to, kad valstybė be išimties jos sienų apibrėžtose ribose valdo realius ir galimus subjektus. ✧



C. Kasdienis pavyzdys, liudijantis, kad visuomeniniai junginiai tampa apibrėžtais erdviniais dariniais, yra tai, kad šeima ir klubas, pulkas ir universitetas, profesinė sąjunga ir religinė bendruomenė turi tvirtą savo vietą, savo „namus“. Visi savo namus turintys susivienijimai, kad ir koks be galo skirtingas būtų jų turinys, šiuo savo požymiu atskleidžia visiems jiems bendrą sociologinį pobūdį, palyginti su, taip sakant, ore kybančiais dariniais, tokiais kaip įvairios draugovės arba labdaros bendrijos, laikinų arba nelegalių tikslų siekiančios draugijos, politinės partijos ir visi tie praktiškai retai svarbūs visuomeniniai junginiai, kurių pagrindą sudaro vien bendri įsitikinimai ir vienodų siekių įsisąmoninimas. Trečiasis tokio pobūdžio sociologinių kategorijų tipas yra tie didesni dariniai, kurie nors ir neturi tvirtos savo buvimo vietos, bet namus turi atskiri jų elementai: toks darinys yra kariuomenė, susidedanti iš dalinių, iš kurių kiekvienas turi savo kareivines; toks darinys yra bažnyčia kaip visų tikinčiųjų susivienijimas, kuris yra susiskaidęs į atskiras bažnytines bendruomenes; toks darinys yra šeima platesne prasme, skiriama nuo jos atskirų gyvenamųjų vietų, ir daugybė kitų. ✧



D. Galiausiai tuščia erdvė kaip tuščia gali įgyti reikšmę kaip išreiškianti apibrėžtus negatyvaus ar pozityvaus pobūdžio sociologinius santykius. Taigi čia kalbama ne

apie kokių nors esamų erdvės intervalų padarinius tų elementų, tarp kurių tie intervalai yra, sąveikoms, o apie tokias erdvines apibrėžtis, kurios yra kitų visuomeninių sąlygų padariniai. Ankstesniaisiais laikais tautoms dažnai reikėdavo, kad jų sienos nebūtų kartu ir kokios nors kitos tautos sienos, bet kad tarp jų būtų negyvenama žemės juosta. Augusto valdymo laikais imperijos sienas buvo mėginama apsaugoti ir iš prie Reino esančio pasienio ruožo iškeldinant gyventojus: dalis tokių genčių kaip uzipetai ir tenkteriai turėjo persikelti į kairįjį krantą, dalis – pasitraukti tolyn į krašto gilumą. ✧ Tokius reiškinius, žinoma, sukelia atskirų grupių savisaugos poreikis, ir vargu ar kokiu nors kitu atveju erdvė buvo šitaip panaudota kaip grynas atstumas, kaip kokybių neturintis nuotolis. Tokių priemonių priverčia griebtis silpnumas ir nesaugumas, kaip kitais atvejais susiklosčius aplinkybėms tai atskirus žmones stumia į vienatvę. Sociologiškai čia reikšminga tai, kad tokia gynyba sukuriama ją visiškai atitinkančio atsisakymo pulti kaina, ir tokio santykio idėją išreiškia posakis: nedaryk man nieko, ir aš tau nieko nedarysiu! ✧

Principą, prieštaraujantį pasienio dykrai, išreiškia priešinga nuostata, išsakyta Tacito: *quaeque terrae vacuae, eas publicas esse**; taip galima pasakyti ir apie germanus bei vėliau indėnus kolonizavusius amerikiečius. Čia aiškiai pasireiškia tas fundamentalus skirtumas, kuris būdingas dviejų grupių santykio formoms: ar tarp jų esanti tuščia erdvė nepriklauso nė vienai iš jų, ar potencialiai priklauso abiem ir ta, kuri nori, gali ją pasiglemžti, tuo, žinoma, sukeldama ginčą, kurio anksčiau aptartu atveju kaip tik siekiama išvengti. Šis formos skirtu-

*Tuščia žemė yra viešoji nuosavybė (*lot.*).

mas turi tipinę reikšmę. Jeigu koks nors objektas iš anksto nepriklauso nė vienai iš skirtingų šalių, tai tokia padėtis nuosekliai gali baigtis arba teisiniu jos užfiksavimu, ir tada nė viena iš šalių negali jo savintis, arba tuo, kad tai daryti gali abi, kitaip tariant, kad teisė turėti priklauso tai šaliai, kuri pirmoji jį užgrobia. ✧

Visai kitą reikšmę neapgyvendintos erdvės neutralitetas turi tada, kai jis tą erdvę įgalina atlikti pozityvias funkcijas: funkcija, kuri prieš tai buvo skiriamoji, gali tapti ir jungiamąja. Asmenų susitikimai, kurie vieno ar kito iš jų teritorijoje būtų netinkami, kartais gali vykti neutralioje teritorijoje, ir pastovia tokios teritorijos forma tampa, ypač pirmykštėse epochose, koks nors niekam nepriklausantis žemės ruožas. Juk ten, kur esama gyventojų, jų neutralumas, o kartu ir abiejų susitinkančiųjų šalių saugumas nėra ilgesnį laiką garantuotas, ir dvasinė nuostata, kuri čia dar visiškai susijusi su jusline konkretybe, neutralią teritoriją geriausiai gali įsivaizduoti pirmiausia kaip tokią teritoriją, kurioje niekas negyvena. Nuo neutralumo, žyminčio tik tam tikrą nebuvimą ar trūkumą, iki neutraliteto kaip visuotinio visiškai pozityvaus elgesio būdo dar yra tolimas kelias, ir todėl jis iš pradžių siejamas su tokiomis erdvės dalimis, kurios suteikia visiškai apibrėžtas santykių galimybes, bet pačios savaime yra visiškai indiferentiškos. Iš visų gyvenimo potencijų erdvė vaizdingiausiai išreiškia nešališkumą; beveik visi kiti mūsų aplinkos turiniai ir formos dėl jų specifinių savybių vienam asmeniui ar vienai santykio šaliai turi kokią nors kitokią reikšmę ir galimybes negu kitam asmeniui ar šaliai, ir tik erdvė atsiveria bet kokiai esačiai be kokio nors išankstinio nusistatymo. Ir šitas erdvės apskritai neutralumas siekiant praktinių tikslų glaudžiausiai siejamas su neapgyvendinta, niekam nepri-

klausančia žeme, kuri, taip sakant, yra vien erdvė ir niekas daugiau. ✧ Taigi neutrali erdvė įgyja svarbaus sociologinio tipo reikšmę. Ten, kur dvi šalys sueina į konfliktą, jų santykių plėtotei visuomet yra svarbu, kad kiekviena šalis galėtų susitikti su kita neįžengdama į jos teritoriją, taigi neužpuldama priešo arba nepasiduodama. ✧ Tuščias, neužimtas pasienio ruožas, funkcionuojantis tarp dviejų genčių kaip neutrali zona mainų ir kitokio bendravimo reikalui, yra toks paprasčiausias, dėl savo grynai negatyvaus pobūdžio vaizdžiausias darinys, kuris yra priemonė anai savitai diferencijuotai antagonistinių elementų santykio formai ir joje įsikūnija; taigi galiausiai pati tuščia erdvė atsiskleidžia kaip sociologinės sąveikos laikmena ir išraiška.

Dešimtas skyrius
Grupės plėtimasis ir individualumo formavimasis

Temos, lig šiol nagrinėtos atskiruose šios knygos skyriuose, apskritai buvo atskiros sociologinės srities sąvokos, kurios atskleidė didžiulę istorinę šių sąvokų suponuojamų formų bei formų tipų įvairovę ir net priešingumą. ✧ Tolesnis nagrinėjimas turi pavyzdžiais parodyti kitokį tipą: jis aiškina vieną vienintelį, nors ir daugeliu atmainų, apraiškų ir kombinacijų pasireiškiantį sąryšį; tai, kas bendra šio nagrinėjimo dalims, yra ne kokia nors sąvoka, o tam tikras teiginys. Užuot atsekę kokią nors vienatinę abstrahuotą formą reiškiniuose, kuriuose ji gali slypėti ir kurių turinio raidos kokia nors apibrėžta kryptimi ji niekaip nenustato, mes čia dabar turime išdėstyti tam tikrą socialumo formų koreliaciją ir savitarpiškai apibrėžtą jų raidą.

Individuali, savita asmenybės būtis ir socialinės įtakos, interesai, ryšiai, siejantys ją su jos ratu, jų abipusėje plėtotėje atskleidžia santykį, kuris įvairiausiose laikinėse ir dalykinėse visuomeninės tikrovės atkarpose iškyla savo tipine forma: tas būties ir veiksmo individualumas paprastai auga tokiu mastu, kokiu plečiasi individą supantis socialinis ratas. Iš įvairių būdų, kuriais vyksta šis plėtimasis, sukuriantis minėtą koreliaciją, aš pirmiausia paminiu anksčiau išskirtų ratų suartėjimą. Jeigu mes turime dvi socialines grupes M ir N, kurios viena nuo kitos ryškiai skiriasi ir būdingomis savybėmis, ir savitarpio nuostatomis, tačiau kiekviena iš jų susideda iš vienodų ir glaudžiai tarp savęs susijusių elementų, tai kiekybinį jų plėtojimąsi lydi didėjanti diferenciacija; pradinius minimalius individų išorinių bei vidinių polinkių ir jų realizavimo skirtumus sustiprina būtinumas įgyti vis daugiau iškovojamų pragyvenimo reikmenų panaudojant vis specialesnes priemones; konkurencija didėjant joje dalyvaujančiųjų skaičiui verčia individus specializuotis. Kad ir koks skirtingas būtų šio proceso išeities taškas M ir N grupėse, pamažu šis procesas turi jas padaryti panašias vieną į kitą. Tačiau čia galima disponuoti tik palyginti ribotu ir labai lėtai didėjančiu žmonių formuočių skaičiumi. Kuo daugiau jų yra kokioje nors grupėje, t. y. kuo labiau tarpusavyje nepanašios M ir N sudedamosios dalys, tuo didesnė tikimybė, kad vis daugiau vienoje grupėje susidarančių formuočių bus panašios į susidarančias kitoje grupėje; nukrypimai į visas puses nuo lig šiol kiekvienam kompleksui atskirai galiojančios normos būtinai turi sukelti – iš pradžių kiekybinį arba idealų – vieno iš jų narių supanašėjimą su kito nariais. Tai įvyks jau dėl to, kad net ir esant tokioms skirtingoms socialinėms grupėms diferenciacijos formos yra vienodos arba panašios: paprastos konkurencijos

santykiai, daugelio silpnųjų vienijimasis prieš stipriuosius, atskirų asmenų savanaudiškumas, progresija, kuria intensyvėja susiklostę individualūs santykiai, trauka arba atostūmis, atsirandantys tarp individų dėl jų kokybinės diferenciacijos, ir t. t. ✧



Aną pagrindinę mintį apibendrindami galime interpretuoti taip, kad kiekviename žmoguje *ceteris paribus* tarsi esama tam tikros nekintamos proporcijos tarp jo individualumo ir socialumo ir kad ji keičia tik savo formą: kuo siauresnis yra tas ratas, kuriam mes atsiduodame, tuo mažiau individualios laisvės turime; tačiau užtat pats šis ratas pasižymi individualumu; jis, kadangi yra mažas, save išskiria griežtai atsiribodamas nuo kitų ratų. Kita vertus, kai plečiasi tas ratas, kuriame mes veikiame ir realizuojame savo interesus, jame atsiranda daugiau erdvės mūsų individualumui skleistis; tačiau kaip *šios visumos dalis* mes turime mažiau savitumo, nes tas ratas kaip socialinė grupė yra mažiau individualus. Taigi grupės individų suvienodėjimą atitinka ne tik reliatyvus bendrijos mažumas ir siaurumas, bet ir, arba visų pirma, jos individualistinis pobūdis. Arba, jeigu tai reziumuosime visiškai trumpa schema, diferencijuoto rato elementai yra nediferencijuoti, nediferencijuoto – diferencijuoti. Tai, žinoma, yra ne koks nors sociologinis „gamtos dėsnis“, o tik, taip sakant, fenomenologinė formulė, kuri viena sąvoka siekia apimti dėsningą paprastai susijusių įvykių sekų rezultatą; ji nurodo ne reiškinių priežastį, bet reiškinį, kurio bendrasis giluminis sąryšis kiekvienu atskiru atveju pasireiškia kaip labai įvairių, tačiau savo sąveika tas pačias formuojančiąsias jėgas išlaisvinančių priežasčių padarinys.

Pirmąjį šio sąryšio aspektą – diferencijuotos grupės narių nediferencijuotumą – tuo būdu, kurį lemia vidinės

motyvacijos, atskleidžia socialinė kvakerių tvarka. Kaip religinis kraštutinio individualizmo ir subjektyvizmo principas visus bendruomenės narius sieja visiškai vienodas, demokratinis, visus individualius skirtumus kiek įmanoma pašalinantis gyvenimo būdas ir charakteris; tačiau užtat jiems trūksta aukštesnės valstybinės vienybės ir jos tikslų supratimo, todėl mažesnės grupės individualumas atmeta, viena vertus, atskiro asmens individualumą, o kita vertus – atsidavimą didelei grupei. Ir visa tai atskiram žmogui atsiliepia dvejopai: bendruomenės reikaluose, maldai skirtuose susirinkimuose kiekvienas gali reikštis kaip pamokslininkas ir kalbėti ką tik nori, tačiau, antra vertus, bendruomenė kontroliuoja asmeninio gyvenimo aplinkybes, pavyzdžiui, santuoką, todėl ši be tokius atvejus nagrinėjančio komiteto pritarimo negali įvykti. Taigi kvakeriai yra individualūs tik kaip bendrija, bet yra socialiai suvaržyti individualiuose reikaluose. ✧

Turėdami galvoje visas anksčiau išdėstytas išlygas, mes galime kalbėti apie tam tikrą individualizacijos tendencijos ir nediferencijuotumo tendencijos mastą, kurį lemia asmeninės, istorinės, visuomeninės aplinkybės ir kuris išlieka vienodas, nesvarbu, ar jis pasireiškia grynai asmenine forma, ar tos socialinės bendrijos, kuriai asmuo priklauso, forma. Mūsų egzistencija yra, taip sakant, dviguba arba, jeigu norite, padalyta pusiau: viena vertus, tai yra individo egzistencija socialinio rato viduje juntamai atsiribojant nuo kitų jo narių, o kita vertus, tai yra šio rato nario egzistencija, kai atsiribojama nuo to, kas ratui nepriklauso. Jeigu mums apskritai būdingas individualizacijos, o kartu ir jai priešingas poreikis, tai jis gali būti realizuotas remiantis ir vienu, ir kitu mūsų egzistencijos aspektu. Poreikio patenkinimo, kuris grupės narių atžvilgiu įgyvendinamas kaip siekis diferencijuotis atskiros asmenybės prasme, pliusą atitinka

minusas tokios diferenciacijos, kuri tai pačiai būtybei yra būdinga kartu su jos grupės nariais, kaip grynai socialinei būtybei, t. y. padidėjus individualizacijai grupės viduje kartu sumažėja pačios grupės individualizacija ir atvirkščiai, kai tam tikras apibrėžtas siekio mastas turi būti atsvertas. ✧



Socialinių interesų ratai išsidėstę koncentriškai aplink mus: kuo glaudžiau jie mus supa, tuo mažesni turi būti. Tačiau žmogus nėra grynai kolektyvinė būtybė, kaip jis nėra ir grynai individuali būtybė; todėl, aišku, čia kalbama tik apie „daugiau“ arba „mažiau“, tik apie atskirus egzistencijos aspektus ir apibrėžtis, kurių raidoje iškyla vienos iš jų persvara kitos atžvilgiu. Ir ši raida gali turėti stadijas, kuriose būdinga seka vienas greta kito pasireiškia priklausymas mažam ir didesniam socialiniam ratui.

Taigi nors atsidavimas kokiam nors siauresniam ratui individualumui kaip tokiam apskritai yra mažiau palankus negu egzistavimas kiek įmanoma didesnėje bendrijoje, tačiau reikia pažymėti, kad labai didelėje kultūrinėje bendrijoje priklausymas kokiai nors šeimai psichologiškai individualizaciją skatina. Atskiras žmogus nėra pajėgus išsigelbėti nuo visumos; tik atsisakydamas vienos savo absoliutaus Aš dalies poros kitų Aš naudai, susivienydamas su jais jis dar gali, ir net be perdėto užsidarymo, be kartėlio ir keistenybių, išsaugoti individualumo jausmą. Ir savo asmenybę bei interesus susiedamas su daugeliu kitų asmenų jis kaip, taip sakant, platesnės masės narys priešpriešina save visumai. Nors individualumui keistumo ir visokios rūšies nenormalumų prasme gyvenimas be šeimos kokiame nors platesniame rate palieka didesnę erdvę, tačiau diferencijavimuisi, kuris yra naudingas ir didžiausiai visumai, kurį lemia jėga, o ne nesipriešinimas vienašališkiems siekiams, – šiam diferen-

cijavimuisi priklausymas kokiam nors siauresniam ratui platesnio rato viduje dažnai yra naudingas, nors daugeliu atvejų tik kaip pasirengimas ir perėjimas. Šeima, kurios reikšmė iš pradžių yra politiškai reali, o augant kultūrai vis labiau darosi psichologiškai ideali, kaip kolektyvinis individas suteikia savo nariams, viena vertus, tam tikrą išankstinę diferenciaciją, kuri bent jau parengia diferenciacijai absoliutaus individualumo prasme, o antra vertus, suteikia apsaugą, kuri leidžia tam individualumui plėtotis, kol jis pasidaro atsparus didžiausios visuotinybės atžvilgiu. Priklausymas šeimai aukštesnėje kultūroje, kur savo teises kartu reiškia ir individualybė, ir platesni ratai, yra siaurai ir išplėstinei socialinei grupei būdingų reikšmių mišinys. ✧



Beje, tai yra tipiškas sociologinio pažinimo keblumas, ir dvilypis šeimos vaidmuo yra aiškiausias jo pavyzdys: ten, kur paprastai ne susiduria didesnė ir mažesnė grupės, taigi individo padėtis jose paprasčiausiai gali būti lyginama, o daugiau vis platesnių ratų užeina vienas ant kito, santykis, matyt, gali pasikeisti, nes tam tikras ratas, palyginti su kokiu nors kitu ratu, gali būti siauresnis, o palyginti su kokiu nors trečiu – platesnis. Šiapus didžiausio aplink mus esančio apskritai dar veiksmingo rato visi jo apimami ratai turi šią dvigubą prasmę: viena vertus, jie funkcionuoja kaip individualaus charakterio vieniai, dažnai betarpiškai kaip sociologiniai individualumai, o antra vertus, savo elementų požiūriu – kaip aukštesnės tvarkos kompleksai, kurie galbūt patys, be savo individų, dar turi savyje žemesnės tvarkos kompleksus. Visuomet kaip tik *vidurinis* darinys minėtąjį santykį – vidinę sanglaudą, išorinį atostūmį – parodo ir bendresnio, aukštesnio, ir individualesnio, gilesnio, darinio atžvilgiu. Pastarasis darinys, palyginti su anuo,

yra *reliatyvus individas*, nesvarbu, ar jis, palyginti su dar kitais, yra kolektyvinis darinys. Taigi ten, kur, kaip čia, ieškoma normalios koreliacijos tarp trijų jų masto apibrėžtų instancijų: pirminio individualaus elemento, siauresnio ir platesnio ratų, bet kokiomis aplinkybėmis tas pats kompleksas priklausomai nuo santykių, į kuriuos jis įeina, gali vaidinti visus tris vaidmenis. Tai nė kiek nesumažina pažintinės šios koreliacijos nustatymo vertės, bet, priešingai, įrodo jos formalų, bet kokiam turinio apibrėžtumui tinkamą pobūdį.



Todėl ribos tarp sferų, kurias užpildo individualumo impulsas, ir tų sferų, kurių jis reikalauja kaip savo priešybės, iš principo neįmanoma tvirtai nustatyti, nes individualumas iš asmenybės taško gali nusidriekti į neapibrėžtą skaičių aplink ją išsidėsčiusių koncentrinių darinių; savo stiprumą šis impulsas kartais atskleidžia tuo, kad kokia nors jo užpildyta sfera kaimynines sferas iškart apibrėžia kaip priešiškas ir antiindividualistines, o kartais tuo, kad poreikis atsiskirti taip greitai nepasireiškia, todėl ir šios kaimyninės sferos įgyja individualistinį atspalvį. ✧

Tai, kad anoje trinarėje struktūroje paprastai pirmasis ir trečiasis narys orientuoti vienas į kitą ir vidurinio nario atžvilgiu sudaro bendrą antitezę – pačiomis skirtingiausiomis to žodžio reikšmėmis, – ne mažiau nei objektyviuose santykiuose atsiskleidžia subjektų santykiuose su anomis instancijomis. Asmeninis aistringas atskiro žmogaus atsidavimas paprastai yra skirtas siauriausiam ir plačiausiam ratui, tačiau ne viduriniam. Tas, kuris aukojasi savo šeimai, galbūt aukotųsi ir savo tėvynei, galbūt ir kokiai nors visiškai bendrai idėjai, tokiai kaip „žmonija“, ir su jos sąvoka susijusiems reikalavimams, galbūt tais laikais, kai „miestas“ buvo plačiausias žmogaus praktinio gyvenimo ratas, jis būtų aukoję-

sis dėl miesto ir jo garbės. Tačiau vargu ar jis tai darytų dėl įvairių tarpinių darinių, vargu ar jis aukotųsi savo provincijai arba kokiai tikslinei sąjungai; *vienam* žmogui arba visiškai nedaugeliui, kaip antai šeimai, taip pat nesuskaičiuojamai daugybei žmonių galima aukotis, tačiau šimtui žmonių vargu ar kas aukosis. Psichologinė grynai erdvinio „artimumo ir tolimumo" reikšmė čia visiškai atitinka jų perkeltinę reikšmę, kai ji tai, kas visiškai „artima", ir tai, kas visiškai „tolima", apima praktiniu požiūriu ta pačia kategorija. ✧

Tai, kad šitaip tarsi virš trečiojo nario galvos viena su kita santykiauja reliatyviai individualiausia forma ir reliatyviai plačiausia forma, šiuo atveju pagrindžia ankstesniame ir tolesniame mūsų dėstyme išryškinamą faktą, kad didelis ratas individualią laisvę skatina, o mažesnis ją apriboja. Individualios laisvės sąvoka čia apima daug visokių reikšmių, kurios diferencijuojasi pagal mūsų interesų sričių įvairovę, nuo sutuoktinio pasirinkimo laisvės iki ūkinės iniciatyvos laisvės. ✧

Individualumo reikšmė diferencijuojasi dviem kryptimis. Viena reikšmė yra anksčiau nurodytoji – tai laisvė, atsakomybė už save, kurią žmogus turi plačiose ir judriose socialinėse aplinkose. Mažesnė grupė yra „siaura" dvejopa prasme – ne tik dėl savo apimties, bet ir dėl suvaržymų, kuriuos ji primeta individui, dėl kontrolės, kurią ji vykdo jo atžvilgiu, dėl mažesnio šansų ir judėjimo galimybių, kurias ji jam suteikia, spindulio. Antroji individualumo reikšmė yra kokybinė: ji atskleidžia, kad atskiras žmogus skiria save nuo kito atskiro žmogaus, kad jo būtis ir jo veikla turinio arba formos, arba abiejų požiūriu būdingos tik jam vienam ir kad šis jo kitoniškumas jo gyvenimui turi pozityvią prasmę ir vertę. Tos formos, kurias individualizmo principas arba idealas įgijo naujaisiais laikais, išsiskiria tuo, kad jose akcentuojama ana pirmoji

arba ši pastaroji jo reikšmė. XVIII amžius apskritai siekė individualumo laisvės forma, asmeninių jėgų nepriklausymo nuo jokios globos, luominės ar religinės, politinės ar ūkinės. Be to, galiojo postulatas, kad nuo visų istorinių ir socialinių suvaržymų išlaisvinti individai iš esmės turėtų būti vieni kitiems lygūs, kad „žmogus apskritai" su visu savo prigimties gerumu ir tobulumu slypi kiekviename asmenyje ir tiktai turi būti išlaisvintas iš anų iškreiptų ir bloga linkme nukreipiančių saitų. Jog žmogus, kai tik įgyja laisvę, ja naudojasi, kad diferencijuotųsi, kad viešpatautų arba būtų pavergtas, būtų geresnis arba blogesnis negu kiti, trumpai tariant, kad išskleistų visą savo individualių jėgų įvairovę, – šito nepastebėjo anas individualizmas, kuriam „laisvė ir lygybė" buvo dvi taikiai sugyvenančios, netgi viena kitos reikalaujančios vertybės. Tačiau akivaizdu, kad ši laisvė buvo susijusi su visų ribojančių ir varžančių socialinių susivienijimų griovimu, kuris iš dalies buvo jos istorinis realus padarinys, o iš dalies mažų mažiausiai siekis ir reikalavimas. Per Prancūzijos revoliuciją net darbininkams buvo uždrausta užmegzti kokius nors ryšius siekiant geresnių darbo sąlygų, nes toks ryšys apribotų atskiro nario laisvę! Todėl tokio individualizmo atitikmuo buvo „pasaulio piliečio" nuostata, netgi tautiškumą išstūmė „žmonijos" idėja, luomų ir ratų partikuliarinės teisės vietą užėmė individo teisė, vadinama būdingu „žmogaus teisės" pavadinimu, taigi ta teisė, kuri išplaukia iš priklausymo plačiausiam apskritai įmanomam ratui. Antroji individualumo reikšmė, kurios anksčiau minėto prieštaravimo pirmajai XVIII amžius apskritai neįžvelgė, susiformavo XIX amžiuje; teoriškai ją pagrindė pirmiausia romantizmas, o praktiškai ji buvo įsigalėjusio darbo pasidalijimo padarinys. Tai, kad atskiras žmogus užima ir turi užimti apibrėžtą vietą, kurią gali užimti tik jis ir niekas kitas, kad ši, taip sakant,

visumos organizacijoje numatyta vieta jo laukia ir kad jis turi jos ieškoti, kol suras, kad šis būties ir kraštutinės veiklos diferenciacijos nepakartojamumas suteikia asmeninę ir socialinę, psichologinę ir metafizinę prasmę žmogiškajai egzistencijai, – tai yra idealus individualizmo darinys, kuris, aišku, su ana „visuotinio žmogaus“ idėja, teigiančia kiekviename iš anksto slypint vienodą žmogaus prigimtį, kuriai atsiskleisti reikia tik laisvės, neturi nieko bendra, nes jis jai iš esmės prieštarauja: ten akcentuojama tai, kas žmonėms yra bendra, čia – tai, kas juos skiria. Ir vis dėlto tos koreliacijos, kurią aš dabar siekiu įrodyti, požiūriu abu šie aspektai susijungia. Rato, kuris atitiko aną pirmąją individualybės sąvoką, padidėjimas skatina ir antrosios sąvokos iškilimą. Nors ji orientuota ne į visą žmoniją, nors ji, užuot atomizavusi visuomenę į vienodus ir tiesiog tik „laisvus“ individus, veikiau atskirus žmones dėl darbo pasidalijimo nulemtos jų specifinės padėties traktuoja kaip tokius, kurie vienas kitą papildo ir kuriems vienam kito reikia, nors ji istoriškai yra palanki ne laisvai pasaulio pilietybei, bet nacionalizmui ir tam tikram iliberalizmui, vis dėlto ir ji yra susieta su reliatyviai žymiu grupės, kurioje ji gali atsirasti ir egzistuoti, didumu. Tai, kad pats ūkinio rato plėtimasis, gyventojų skaičiaus didėjimas, erdvinis konkurencijos beribiškumas tiesiogiai skatina veiklos specializaciją, čia užtenka tik paminėti. Ne kitaip plėtojasi ir dvasinė diferenciacija, ir čia ypač, nes ji paprastai atsiranda tada, kai latentiniai dvasiniai gebėjimai derinasi su objektyviai esamais dvasiniais produktais. Betarpiška subjektų sąveika arba grynai vidinė žmogaus energija retai atskleidžia visa tai, kas sudaro jo dvasinį ypatingumą, veikiau čia tam tikru mastu reikalinga tai, kas vadinama objektyviąja dvasia: tradicijos ir tūkstančiais formų nusėdančios žmonių giminės patirtys, juntamais pavidalais egzistuojantis menas ir

žinojimas, visa švietimo medžiaga, kuria istorinė grupė disponuoja kaip tam tikru antsubjektyviu, tačiau kiekvienam iš esmės prieinamu dalyku. Šios visuotinai atsiveriančios, objektyviais dariniais išsikristalizavusios dvasios savitumas yra tas, kad ji kaip tik duoda medžiagą ir postūmį išsiugdyti savitą, asmeninę dvasią: „švietimo" esmė yra ta, kad mūsų grynai asmeniniai gebėjimai įgyvendinami čia kaip ano objektyviai duoto dvasinio turinio forma, čia kaip objektyviai duotos dvasinės formos turinys; tik šioje sintezėje mūsų dvasinis gyvenimas įgyja visą savo savitumą ir asmenybiškumą, tik joje juntamai įsikūnija visas jo nepakartojamumas ir individualumas. Tai yra sąryšis, kuris dvasines skirtybes sujungia su rato, atskleidžiančio mums objektyviąją dvasią, didumu; šis ratas gali būti realiai socialinis, jis gali būti daugiau abstraktaus, literatūrinio, istorinio pobūdžio, – visuomet kartu su jo apimtimi didėja šansai, jo teikiamos galimybės, kad ir kokios objektyvios bei bendros jos būtų, išplėtoti mūsų vidinio gyvenimo ypatingumą, unikalumą, savitumą, jo intelektualinį, estetinį, praktinį produktyvumą. Lygybės individualizmas, kuris jau iš anksto tik tuomet nėra *contradictio in adjecto**, kai individualizmas suprantamas kaip savarankiškumas ir jokių siauresnių socialinių ryšių nesuvaržyta laisvė, ir nelygybės individualizmas, kuris yra tos laisvės pasekmė, atsirandanti dėl begalinės žmonių polinkių ir gebėjimų įvairovės, nesuderinamos su lygybe, – abi šios individualizmo formos, kad ir koks fundamentalus būtų jų priešingumas, susivienija viename taške, susivienija taip, kad jų abiejų raidos galimybę apibrėžia tas mastas, kuriuo aplink individą esantis ratas plėsdamasis duoda joms erdvės, paskatų ir medžiagos.

*Prieštaravimas tarp pažyminio ir pažymimojo žodžio (*lot.*).



Kai sakome, kad kuo labiau vietoj žmogaus kaip socialinio elemento svarbiausiu interesu tampa žmogus kaip individas ir tokios jo savybės, kurios priklauso jam vien kaip žmogui, tuo glaudesnis turi būti ryšys, kuris jį tarsi per jo socialinės grupės galvą susieja su tuo, kas yra žmogus apskritai, ir įperša jam mintį apie idealią žmonių pasaulio vienybę, tai yra tiktai minties apie tokį santykį tarp to, kas individualu, ir to, kas socialu, išvada. Ši tendencija neturi mūsų trikdyti ir tuo atveju, kai suvokti pastarąją idėją – ko čia logiškai reikalaujama – dar trukdo įvairūs istoriniai apribojimai. Antai Platono filosofijoje mes aptinkame, viena vertus, suinteresuotumą grynuoju individualumu, atskiro asmens tobulumu, kuris išsiplėtoja į draugystės idealą, o antra vertus – suinteresuotumą grynuoju valstybiškumu ir visišką bet kokių tarpinių susivienijimų ir su jais susijusių interesų ignoravimą. To, kaip Platonas akcentuoja atskiro žmogaus ugdymą ir veiklą, jo sielos kaip savarankiško ypatingo darinio vertę, nuoseklus padarinys turėtų būti ir paskutinės ribos – graikų valstybei būdingos formos – išardymas; tai ir padarė kiti jo epochos filosofai. Tik Platono politinės tendencijos ir graikams būdingi tautiniai įsitikinimai jam trukdė iš savo susikurto idealo padaryti tikrąją išvadą apie individą: kad anapus jo kaip kolektyvinė vertybė gali egzistuoti tik visa žmonija. Panašiai buvo ir tada, kai krikščionybė akcentavo visų vertybių absoliutų sukoncentravimą sieloje ir jos išganymo siekimą, tačiau neįvertino to ryšio, kuris čia užmezgamas tarp krikščionybės ir žmonių egzistencijos visumos, nes šis į visą žmoniją orientuotas susivienijimo ir asimiliacijos procesas (kuris galų gale turėtų reikšti ir lygybę) vis dėlto turi griežtas priklausymo bažnyčiai ribas, – antai Zwingli aiškino, jog visi ordinai, sektos, įvairūs susivienijimai ir t. t. pasidarytų nereikalingi, jeigu visi krikščionys būtų broliai –

bet vis dėlto tik *krikščionys*. Užtat kraštutinis individualizmas labai nuosekliai dažnai susijungia su visų žmonių lygybės teorija. Psichologiškai gana aišku, kad ta baisi nelygybė, kuri atskiram žmogui primetama tam tikrose socialinės istorijos epochose, sukelia reakciją dviem aspektais – individualybės teisės aspektu ir visuotinės lygybės aspektu; juk ir vieno, ir kito dalyko paprastai vienodu mastu labiausiai pasigendama. Tik remdamiesi tokiu dvišaliu sąryšiu mes galime suprasti tokį reiškinį, koks buvo Rousseau. Tokią pat tendenciją atspindi įsigalintis visuotinis mokyklinis lavinimas: jis siekia pašalinti ryškius dvasinio lygio skirtumus, sukurti tam tikrą lygybę ir taip garantuoti kiekvienam atskiram žmogui anksčiau stokotą galimybę panaudoti savo individualius gebėjimus. Aš jau anksčiau kalbėjau apie formą, kurią mūsų koreliacija įgijo „žmogaus teisių“ idėjos pavidalu. XVIII amžiaus individualizmas siekė tik laisvės, tik pašalinti anuos „vidurinius“ ratus ir tarpines instancijas, kurios atskyrė žmogų nuo žmonijos, t. y. trukdė atsiskleisti grynajam žmogiškumui, sudarančiam kiekvieno individo egzistencijos vertę ir branduolį, bet užgožtam ir įgijusiam jame vienašališką pobūdį dėl ypatingų istorinių grupių ir ypatingų socialinių ryšių įsigalėjimo. Taigi kai individas iš tikrųjų remiasi pats *savimi*, tuo, kas jame pačiame yra galutinis ir esminis dalykas, jis stovi ant to paties pagrindo kaip ir kiekvienas kitas individas, laisvėje išryškėja lygybė; individualybė, kuri iš tikrųjų yra tokia, neiškreipta socialinės prievartos, reprezentuoja absoliučią žmonių giminės vienybę ir yra į ją įlydyta. ✧

Versta iš: Simmel G. *Gesamtausgabe, Bd.11: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* / hrsg. von Otthein Rammstedt. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 13–842. – Vertimas labai sutrumpintas.

DRAUGĖS SOCIOLOGIJA

Soziologie der Geselligkeit

(1911)

Senas ginčas dėl visuomenės esmės, kuriame jai arba priskiriama mistinė reikšmė, neva ji esanti ta galia, kuri iš pat pradžių suteikia realumą visam žmonių gyvenimui, arba ji traktuojama kaip vien tik abstrakti sąvoka, kuria pasinaudodamas stebėtojas jau tik paskui sujungia atskiras realias egzistencijas (panašiai kaip medžiai ir upeliai, namai ir pievos gali būti pavadinti „landšaftu“), – šis ginčas, šiaip ar taip, visuomenės realumui suteikia dvejopą prasmę. Viena vertus, tai betarpiškai jusliškai egzistuojantys individai, socializacijos procesų (*Vergesellschaftungsprozesse*) dalyviai, jų suvienyti į aukštesnę vienybę, kuri ir vadinama „visuomene“. O antra vertus, tai yra individams būdingi interesai, kurie juos aktyvindami motyvuoja tokį susivienijimą: tai – ekonominiai ir idealūs, kariniai ir erotiniai, religiniai ir labdaros interesai. Kad būtų patenkinti tokie polinkiai ir pasiekti tokie tikslai, atsiranda neaprėpiamai įvairios socialinio gyvenimo formos, visi tie susijungimai vienas su kitu, vienas dėl kito, vienas kitame, vienas šalia kito, vienas per kitą valstybėje ir bendruomenėje, bažnyčioje ir ūkinėje bendrijoje, šeimoje ir sąjungose. Kaip energijos poveikiai, kuriais viena kitą veikia medžiagos dalelės, suteikia materijai jos formas, kurias mes aptinkame kaip pavienių „daiktų“ begalybę, taip impulsai ir

interesai, kuriuos žmogus randa savyje ir kurie jį stumia prie kitų, sukelia visas tas susivienijimo formas, dėl kurių iš tam tikro viena šalia kitos esančių paskirų būtybių skaičiaus kiekvieną kartą susidaro kokia nors „visuomenė“.

Šitaip suprantamoje konsteliacijoje arba iš jos dabar plėtojasi specifinis sociologinis darinys, atitinkantis meno ir žaidimo darinius, kurie įgyja formą iš jau susiformavusios tikrovės ir tą tikrovę pranoksta. Palikime atvirą klausimą, ar potraukio žaisti (*Spieltriebes*) arba potraukio į meną (*Kunsttriebes*) sąvokai priskirtina kokia nors tikra aiškinamoji vertė: šiaip ar taip, ši sąvoka rodo, kad bet kokioje žaidimo arba meno veikloje glūdi tam tikra visuotinybė, kurios visiškai nepaveikia jos turinių skirtumai. Tam tikrą vienodą pasitenkinimą teikia gimnastika ir kortų žaidimas arba muzika ir skulptūra, ir šis pasitenkinimas su muzikos kaip tokios arba skulptūros kaip tokios ypatingumu neturi nieko bendra, o yra susijęs tik su tuo, kad abi pastarosios yra menas arba kad abu pirmieji yra žaidimas. Tai, kas čia yra bendra ir vienoda psichinėje reakcijoje ir psichiniame poreikyje, susiję su visa šia įvairove, ir tai reikia gerai skirti nuo to specialaus intereso, kuris susijęs kaip tik su jų skirtumais. Ta pačia prasme mes galime kalbėti apie žmonių *potraukį burtis draugėn (Geselligkeit)*. Be abejo, kai žmonės veikia kartu ūkiniuose susivienijimuose ar brolijose, kultinėse bendrijose ar plėšikų gaujose, tai yra specifinių aplinkybių ir interesų padarinys. Tačiau nepriklausomai nuo šių specifinių turinių visas šias socialumo formas lydi jausmas, pasitenkinimas tuo, kad esama kaip tik socialumo, kad individo vienišumas yra įveiktas buvimo kartu, susivienijimo su kitais. Žinoma, šį jausmą individualiais atvejais gali nustelbti priešingos psichinės instancijos, o socialumo formą mes galime

jausti ir vien kaip būtinumą mūsų dalykiniams tikslams. Tačiau į visas realias bet kokio socialinio vienijimosi paskatas tipišku būdu įsipina jungimosi draugėn kaip tokio vertės jausmas, potraukis, stumiantis į šią egzistencijos formą ir kai kada pats savo ruožtu sukeliantis anuos realius turinius, kurie yra atskirų socialinių susivienijimų laikmenos. Ir panašiai kaip mano minėtas potraukis į meną iš pasireiškiančių daiktų visumų tarsi ištraukia jų formą ir suteikia savitą pavidalą šį potraukį atitinkančiam dariniui, taip potraukis burtis draugėn savo grynuoju veiksmingumu iš socialinio gyvenimo realijų tarsi išlaisvina buvimo kartu, gryno socialinio proceso formą kaip vertybę bei laimę ir taip konstituoja tai, ką mes siauresne prasme vadiname drauge. Tai, kad bet kokia draugė, net visiškai natūralistinė, jeigu tik ji turi turėti kokią nors prasmę ir patvarumą, suteikia tokią didelę vertę *formai*, gerai formai, nėra joks kalbos vartojimo atsitiktinumas. Juk forma yra elementų savitarpiškas savęs apibrėžimas, jų sąveika, dėl kurios jie kaip tik ir yra tam tikras vienis; ir kadangi draugėje konkrečios, su gyvenimo tikslų nustatymu susijusios vienijimosi motyvacijos yra pašalintos, tai tuo stipriau ir veiksmingiau turi būti aktualizuota grynoji forma, taip sakant, laisvai plevenantis savitarpiškas individų sąryšis.

Tai, kas meną sieja su žaidimu, išryškėja iš jų abiejų analogijos su drauge. Iš esamos gyvenimo realybės žaidimas gauna savo didžiuosius formalius motyvus: gaudynes ir viliones, fizinių ir dvasinių jėgų išmėginimą, orientavimąsi į šansus ir gyvenimo galių, kurioms neįmanoma daryti įtakos, palankumą. Išlaisvintas nuo materijos, dėl kurios šie jauduliai pavirsta gyvenimo rimtumu, žaidimas įgyja smagumą, tačiau kartu ir aną simbolinį reikšmingumą, kuris jį skiria nuo visų kitų pramogų. Ir kaip tik tai vis labiau ir labiau išryškėja

kaip draugės esmė: kad ji iš begalės rimtų santykių tarp žmonių fundamentalių formų kuria *savąjį* kūną, kuris yra išvaduotas nuo realybės trinties pasipriešinimo; tačiau dėl savo formos ryšio su šia realybe draugė, kuo tobulesnė ji yra būtent kaip draugė, ir gilesniems žmonėms įgyja tam tikrą simboliškai žaismingą pilnatvę ir tam tikrą reikšmingumą, kurių paviršutiniškas racionalizmas visuomet ieško tik konkrečiuose *turiniuose*; todėl pastarasis, kadangi jis tokių dalykų čia nesuranda, kratosi draugės kaip tuščio vaikiškumo, panašiai kaip anas mokslinčius, kuris susidūręs su meno kūriniu klausdavo: *Qu'est-ce que cela prouve*?* Ir tai, kad daugelyje Europos kalbų, galbūt net visose, visuomenė (*Gesellschaft*) tiesiog reiškia buvimą *drauge* (*gesellige Zusammensein*), nėra bereikšmis dalykas. Kokia nors valstybinė, ūkininkaujanti, vienokio ar kitokio tikslo susieta bendrija visiškai yra „buvimas drauge". Tačiau tiktai draugingа visuomenė yra būtent „visuomenė" be kokios nors tolesnės priemaišos, nes ji yra gryna, iš principo virš bet kokio specifinio turinio iškilusi forma, visas anas vienašališkai apibūdintas „bendrijas" tarsi vaizduojanti abstrakčiame paveiksle, kuris visus turinius ištirpdo gryname formos žaisme.

Taigi sociologinių kategorijų požiūriu aš draugę traktuoju kaip *žaidybinę socialumo formą,* kurios santykis – *mutatis mutandis*** – su jos turinio atžvilgiu apibrėžtu konkretumu yra toks pat kaip meno kūrinio santykis su realybe. Draugės ribose pirmiausia išsprendžiama, ir tik čia gali būti išspręsta, didžioji, o jeigu norite – didžiausioji visuomenės problema: koks reikšmės mastas ir koks

*Ką jis įrodė? (*pranc.*)
**Pakeitus keistinus dalykus (*lot.*).

akcentas tenka individui kaip tokiam ir socialinės aplinkos atžvilgiu. Draugė savo grynaisiais pavidalais neturi jokio dalykinio tikslo, jokio turinio ir jokio rezultato, kurie, taip sakant, nebūtų susiję su draugiškumo akimirka, ji visiškai orientuota į asmenis. Ji nesiekia nieko daugiau, tik šio momento pasitenkinimo – tiesa, tokio, po kurio sklinda jo aidas. Taigi šis procesas ir savo sąlygų, ir rezultatų atžvilgiu lieka apribotas tik jo asmeniniais dalyviais; asmeninės mielumo, kultūringumo, nuoširdumo, visokio patrauklumo savybės lemia grynai draugingo buvimo kartu pobūdį. Tačiau kaip tik todėl, kad čia viskas yra orientuota į asmenis, asmenys negali savęs pernelyg individualiai akcentuoti; ten, kur realūs interesai susijungdami ir susidurdami apibrėžia socialinę formą, jie jau pasirūpina, kad individas ne per daug neribotai ir egoistiškai pirštų savuosius ypatumus ir savitumus. O ten, kur šis sąlygotumas atkrinta, turi rastis kitas sąlygotumas, vien iš buvimo kartu formos atsirandanti asmeninio griežtumo ir puikavimosi savimi įveika, kad buvimas kartu apskritai būtų įmanomas. Todėl draugijoje itin didelę reikšmę turi *takto jausmas*, nes jis tvarko individo savireguliaciją jo asmeniniame santykyje su kitais tada, kai nurodymų negali duoti kokie nors išoriniai arba betarpiški egoistiniai interesai. Atrodo, jog specifiškiausia takto galia pasireiškia tuo, kad jis individualų impulsyvumą, savojo Aš pabrėžimą, vidines ir išorines pretenzijas įspraudžia į ribas, kurių reikalauja kito teisė. Dėl to atsiranda labai svarbi sociologinė struktūra. Į draugę neįeina tai, kas asmeniui būdinga kaip objektyvios reikšmės, tokios, kurių centras yra už aktualaus rato ribų; individo turtingumas ir visuomeninė padėtis, mokytumas ir garsumas, nepaprasti gebėjimai ir nuopelnai draugėje negali vaidinti jokio vaidmens, nebent tik kaip menkas niuansas to nematerialumo, vien

kuriuo realybė apskritai gali įsiterpti į socialinį draugės meno darinį. Tačiau kaip ir šie su asmeniu susiję objektyvūs dalykai, iš draugės funkcijos kaip jos elementas turi būti atmesta ir tai, kas yra grynai ir giliai asmeniška: patiems asmeniškiausiems gyvenimo, charakterio, nuotaikos, likimo dalykams draugės rėmuose lygiai taip pat nėra vietos. Būtų netaktiška į draugę atsinešti grynai asmeninę nuotaiką ir susierzinimą, jaudulius ir depresiją, vidinio gyvenimo šviesą ir tamsumą. Ten, kur draugiškai prasidėjusio vienijimosi – ir jokiu būdu ne tik paviršutiniškai visuomeninio ir konvencionalaus – centru galiausiai tampa tokia individuali vertė, tas vienijimasis praranda tikrosios draugės pobūdį ir virsta kokio nors *turinio* apibrėžtu buvimu kartu: toks yra koks nors tarnybinis ar religinis susivienijimas, kur bendrumas, mainai, pašnekesiai tarnauja kitokiam tikslui, o draugei šios formos yra kaip tik visa sociologinio įvykio prasmė ir turinys. Šis asmeniškumo pašalinimas apima pačius išoriškiausius dalykus: kokia nors dama tikrai asmeniniame, intymiai draugiškame susitikime su vienu ar keletu vyriškių nenorėtų pasirodyti tokia dekoltuota, kokia ji visai nesivaržydama pasirodo didelėje draugijoje. Kaip tik pastarojoje ji kaip individas jaučiasi ne tokiu mastu angažuota kaip pirmuoju atveju ir todėl gali, naudodamasi tarsi nuasmeninta laisve, kurią suteikia kaukė, savęs išsižadėti, nes šiuo atveju ji nors ir yra ji, tačiau ne visai ji, o tik tam tikro formaliai susijungusio susivienijimo elementas.

Žmogus kaip visuma yra, taip sakant, dar galutinai nesuformuotas turinių, jėgų, galimybių kompleksas ir pagal kintančios esaties motyvacijas ir santykius formuoja save kaip diferencijuotą, ribomis apibrėžtą darinį. Kaip ūkinis ir kaip politinis žmogus, kaip šeimos narys ir kaip kokios nors profesijos atstovas jis paprastai yra *ad hoc*

sukonstruotas produktas, jo gyvenimo medžiaga kaskart kokios nors specifinės idėjos apibrėžta įgyja specifinę formą, ir jo reliatyviai savarankišką gyvenimą maitina, žinoma, bendras, tačiau betarpiškai neapibūdinamas Aš jėgos šaltinis. Šia prasme žmogus ir kaip draugingas žmogus yra savitas, jokiuose kituose santykiuose neaptinkamas darinys. Viena vertus, jis nusimeta visas asmens dalykines reikšmes ir į draugės formą įeina tik su savo grynai žmogiškais gebėjimais, žavesiu ir interesais. Tačiau, antra vertus, šis darinys yra santūrus susidūręs su tuo, kas asmenyje yra visiškai subjektyvu ir viduja. Diskretiškumas kitų atžvilgiu yra pirmasis draugės reikalavimas, tačiau jis lygiai taip pat būtinas savojo Aš atžvilgiu, nes jo pažeidimas abiem atvejais sociologinei draugės meno formai leistų išsigimti į sociologinį natūralizmą. Taigi galima kalbėti apie individams galiojantį viršutinį ir apatinį *„draugės slenkstį“*. Ir tuo momentu, kai jie savo buvimą kartu susieja su kokiu nors objektyviu turiniu ir tikslu, ir ten, kur atvirai reiškiasi atskiro žmogaus absoliutus asmeniškumas ir subjektyvumas, draugė jau nebėra centrinis ir formuojantis principas, nebent dar tik formalistinis ir išoriškai saistantis.

Tačiau, be šio negatyvaus draugės esmės apibrėžimo ribomis ir slenksčiais, matyt, galima surasti ir pozityvų jos formos motyvą. *Kantas* jį suformulavo kaip teisės principą, kad kiekvienas privalo turėti tiek laisvės, kiek jos yra suderinama su kiekvieno kito laisve. Jeigu mes analizuosime potraukio burtis draugėn kaip jos šaltinio ar netgi substancijos klausimą, tai prieisime prie tokio principo, pagal kurį ji konstituojama: kiekvienas privalo patenkinti šį potraukį tiek, kiek tai yra suderinama su visų kitų šio potraukio patenkinimu. Jeigu vartosime ne potraukio, bet rezultato terminus, tai draugės principą galima suformuluoti taip: kiekvienas turi *suteikti*

kitam tokį draugingumo vertybių (džiaugsmo, laisvumo, gyvybingumo) maksimumą, kuris yra suderinamas su jo paties *gaunamų* vertybių maksimumu. Kaip teisė, grindžiama anuo Kanto nustatytu pagrindu, yra perdėm demokratiška, taip ir šis principas atskleidžia demokratišką bet kokios draugės struktūrą, kurią, žinoma, kiekvienas visuomenės sluoksnis gali realizuoti tik pats savyje ir kuri visiškai skirtingoms socialinėms klasėms priklausančių asmenų draugę taip dažnai padaro prieštaringu ir nemaloniu dalyku. Tačiau ir vienodos socialinės padėties žmonių draugės demokratija yra *suvaidinta*. Draugė, jeigu norite, sukuria tam tikrą idealų sociologinį pasaulį: juk jame – ir tai teigia anie principai – atskiro žmogaus džiaugsmas visiškai priklauso nuo to, kad džiaugiasi ir kiti, čia iš principo niekas negali patirti pasitenkinimo kito žmogaus visiškai priešingo jausmo sąskaita, o kitose gyvenimo formose tai draudžia virš jų iškilę etiniai imperatyvai, bet ne jų tiesioginis ir vidinis principas. Tačiau šis draugės pasaulis, vienintelis pasaulis, kuriame be trinties yra galima lygiateisių žmonių demokratija, yra *dirbtinis* pasaulis, sudarytas iš būtybių, kurios atsisako ir objektyvių, ir visiškai asmeninių gyvenimo intensyvumo bei ekstensyvumo veiksnių, kad sukurtų aną visiškai gryną, jokių materialių akcentų neišderintą savitarpio sąveiką. Ir jeigu dabar mes turime vaizdinį, kad į draugę sueiname grynai „kaip žmonės“, kaip tokie, kokie mes iš tikrųjų esame nusimetę visus slegiančius gudravimus ir išsisukinėjimus, visokius perdėjimus ir sumenkinimus, kuriais realus gyvenimas deformuoja mūsų vaizdo grynumą, tai šis vaizdinys pagrįstas tuo, kad šiuolaikinis gyvenimas yra perkrautas objektyvaus turinio ir dalykinių reikalavimų. Atsisakydami pastarųjų draugingame bendravime mes tikimės sugrįžti prie savo natūralios asmeninės būties ir šiuo atveju

nepastebime, kad ir šis asmeniškumas čia atsiskleidžia ne kaip visiškai savitas ir natūralistiškai pilnatviškas, o su tam tikru rezervu ir stilizuoja draugėn suėjusius žmones. Ankstesniais laikais, kai draugės žmogus dar neturėjo atsilaikyti prieš tokią objektyvių turinių gausą, draugės žmogaus formos dėsnis stipriau ir ryškiau galiojo jo *asmeninės būties* atžvilgiu, todėl asmeninė elgsena ankstesnių laikų draugėje buvo reguliuojama daug ceremoningiau, nelanksčiau ir buvo griežčiau antindividuali negu šiandien. Šis asmeninės periferijos redukavimas į reikšmės matą, kuris atskirą asmenį priderina prie homogeninės sąveikos su kitais, pasiekia priešingą kraštutinumą: specifiniam draugės elgesiui būdingas perdėtas mandagumas, kai stipresnysis, garsesnysis ne tik sulygina save su silpnesniuoju, bet ir visa savo laikysena pabrėžia, tarsi anas būtų vertingesnis ir pranašesnis. Socialumas apskritai yra sąveika, o gryniausias ir, taip sakant, labiausiai stilizuotas socialumo atvejis yra tas, kai sąveika reiškiasi tarp lygių narių, kaip simetrija ir pusiausvyra yra aiškiausios vaizdžių elementų meninės stilizacijos formos. Taigi draugė, meno ir žaidimo realizuota socialumo abstrakcija, reikalauja gryniausio, skaidriausio, patraukliausio sąveikos būdo, *sąveikos tarp lygiųjų*; ji dėl savo fundamentalios idėjos turi išgalvoti būtybes, kurios išsižada tiek daug savo objektyvaus turinio, kurios taip pasikeičia savo išorinės ir vidinės reikšmės požiūriu, jog kaip draugingos jos yra lygios ir bet kuri iš jų gali įgyti sau draugės teikiamas vertybes tik su ta sąlyga, kad kitos su ja sąveikaujančios būtybės irgi įgyja tas vertybes. Draugė yra žaidimas, kuriame „daroma taip“, tarsi visi būtų lygūs, ir kartu taip, tarsi kiekvienas būtų gerbiamas išskirtinai. Tai visai nėra melas, kaip nėra melas žaidimas arba menas su visais jų nukrypimais nuo realybės. Tačiau draugė melu tampa tuo momentu, kai

jos veiksmai ir kalbos įsiterpia į praktinės realybės ketinimus ir įvykius, panašiai kaip paveikslas virsta melu, kai jis panoramiškai simuliuoja realybę. Tai, kas nomologiškai autonomiško, tik imanentiniu formų žaidimu pasireiškiančio draugės gyvenimo rėmuose yra visiškai teisinga ir tvarkinga, tampa melu, kai tik šis reiškinys pasidaro gryna regimybė, kurią tikrovėje valdo visai kitokio pobūdžio tikslai negu draugingumas arba draugė turi šiuos tikslus nuslėpti – tam, žinoma, lengvai gali paskatinti faktinis draugės įsipynimas į realaus gyvenimo reikalus.

Šis sąryšis sugestijuoja, kad draugėje sau vietos suranda visa tai, kas jau savaime gali būti apibūdinta kaip sociologinė žaidimo forma, – pirmiausia žaidimas tikrąja to žodžio prasme, kuris yra plačiai paplitęs visų epochų draugėje. Kaip aš anksčiau esu nurodęs, „visuomenės žaidimo“ (*Gesellschaftsspieles*) terminas gilesne prasme yra labai svarbus. Visos žmonių sąveikos arba socialumo formos – siekimas pranokti ir mainai, partijų kūrimas ir siekimas išlošti, priešiškumo ir kooperacijos kaita, apgaulė ir revanšas – visa tai, kas rimtoje tikrovėje yra pripildyta tikslų turinių, žaidime gyvena savarankišką gyvenimą, kurio substratas yra vien pačių šių funkcijų žavesys. Juk net ir tada, kai žaidimas susijęs su piniginiu prizu, to žaidimo savitumą lemia ne šie pinigai, kuriuos būtų galima pelnyti ir daugeliu kitų būdų, – jo patrauklumą tikram žaidėjui atskleidžia pati anų sociologiškai reikšmingų veiklos formų dinamika ir šansai. Visuomenės žaidimas turi gilesnę dvigubą prasmę todėl, kad jis ne tik vyksta visuomenėje, kuriai priklauso žmogus, bet ir su juo iš tikrųjų yra „žaidžiama visuomenė“. Toliau, lyčių sociologijoje savo žaidimo formą išplėtoja erotika: ta forma yra *koketavimas*, kuris draugėje realizuojamas lengviausiu, žaismingiausiu, bet ir toliausiai siekiančiu būdu. Lyčių erotinio klausimo ašis

yra sutikimas arba atsisakymas (kurių objektai, žinoma, jokiu būdu nėra tik radikalūs arba tik fiziologinio pobūdžio, bet gali būti be galo įvairūs ir turėti subtilių niuansų), o moteriško koketavimo esmė yra vyriškiui patraukti reikiamą įtampą sukuriantys paeiliui, bet tik užuominomis pateikiami sutikimai ir atsisakymai, kurie nesibaigia sprendimu jį atstumti ir atimti iš jo bet kokią viltį. Koketė yra žaviausia, kai ji beveik pasiduoda vyriškio vilionėms, tačiau nesuteikia tam visiško rimtumo; jos elgesys svyruoja tarp „taip" ir „ne", nesustodamas prie kurio nors vieno iš jų. Taip ji tarsi žaisdama nužymi atskirą ir gryną erotinių sprendimų formą ir poliškas jų priešpriešas gali sujungti visiškai vieningame elgesyje, nes aiškus ir galutinis turinys, kurį ji susietų su kuriuo nors iš šių aspektų, į koketavimą neįeina iš principo. Ir šitas išsilaisvinimas nuo bet kokios tvirto turinio bei išliekančių realijų naštos ir suteikia koketavimui tą svyravimo, distancijos, idealumo pobūdį, dėl kurio gana pagrįstai kalbama ne tik apie koketavimo „meną", bet ir apie „menus". Tačiau tam, kad koketavimas kaip naminis augalas galėtų išplisti draugės dirvoje, reikia, kaip rodo patyrimas, ir vyriškio gana specifinės elgsenos. Kol vyriškis nepasiduoda koketavimo žavesiui arba kol jis, atvirkščiai, yra vien jo auka, kuri bevališkai reaguoja į jo svyravimus tarp pusinio „taip" ir pusinio „ne", tol koketavimas dar neturi draugei tikrai adekvataus pavidalo. Čia jam trūksta tos laisvos elementų sąveikos ir ekvivalentiškumo, kurie yra pagrindinis draugės dėsnis. Pastarieji atsiranda tiktai tada, kai vyriškis nereikalauja ko nors daugiau negu šis laisvai plevenantis žaidimas, kuris yra tarsi tolimas tam tikrų galutinių erotikos dalykų simbolis, ir kai jis jau ne dėl tų dalykų troškimo ar baiminimosi patiria anų užuominų ir įžangų žavesį. Koketavimas, kuris savo patrauklumą atskleidžia

kaip tik draugės kultūros aukštumose, pakyla virš erotinio geismo, sutikimo ar atsisakymo tikrovės ir virsta judriu šių rimtų užmačių šešėlinių vaizdų žaismu. Ten, kur esama aiškių arba slaptų tokių rimtų ketinimų arba kur jie slypi antrame plane, visas vyksmas tampa, taip sakant, privačiu abiejų asmenų reikalu, kuris tada vyksta realybės lygmenyje; tačiau sociologiniu draugės, į kurią tikrasis, visą gyvenimą susiejantis asmenų centriškumas apskritai neįeina, požiūriu koketavimas yra linksmas arba net ironiškas žaidimas, kuriame erotinių sąveikų grynosios schemos yra tarsi išlaisvintos nuo jų materialaus arba visiškai individualaus turinio. Kaip draugė vaidina visuomenės formas, taip koketavimas vaidina erotikos formas – tai yra esminis giminiškumas, kuris erotiką tam tikra prasme iš anksto determinuoja kaip draugės elementą.

Kokiu mastu draugė šitaip abstrahuoja savo turiniu reikšmingų sociologinių sąveikų formas ir joms, kai jos dabar tarsi sukasi pačios apie save, suteikia šešėlinį kūną, tai galiausiai atsiskleidžia plačiausioje visų žmogiškųjų bendrysčių apraiškoje – *pokalbyje*. Tai, kas čia yra svarbiausia, galima išreikšti kaip banalų patyrimą: rimtame gyvenime žmonės nori kalbėti todėl, kad jie nori perteikti kokį nors turinį arba pasiekti dėl jo savitarpio supratimą, o draugėje kalbėjimas virsta savitiksliu; grynai draugiškame pokalbyje jo medžiaga yra tik žavesio, kurį atskleidžia gyvas kalbos savitarpiškumas, būtina laikmena. Visos formos, kuriomis realizuojamas šis kalbinis sąlytis, – ginčas ir apeliavimas į abiejų pusių pripažintas normas, kompromisinė taikos sutartis ir bendrų įsitikinimų atradimas, naujų dalykų priėmimas su dėkingumu ir vengimas tokių dalykų, dėl kurių negalima tikėtis savitarpio supratimo, – visos šios kalbinės sąveikos formos, kurios paprastai būna susijusios su įvairiau-

siais žmonių bendravimo turiniais ir tikslais, šiuo atveju yra reikšmingos pačios savaime, t. y. jų reikšmė yra tas savitarpio žaidimo žavesys, kurį tos formos susiedamos ir išlaisvindamos, nugalėdamos ir pasiduodamos, duodamos ir imdamos sukuria tarp individų; čia kaip tik ir atsiskleidžia kalbėjimosi ir linksminimosi ryšys („*Sich-Unterhaltens*"). Kad šio žaidimo teikiamas pasitenkinimas būtų pagrįstas vien gryna jo forma, jo turinys neturi įgyti jokios savarankiškos reikšmės: kai tik diskusija tampa dalykiška, ji nustoja būti draugìnga; diskusija pakeičia savo teleologinę kryptį, kai tiesos suradimas – kuris, žinoma, gali būti jos *turinys* – tampa jos *tikslu*. Tada ji sugriauna savo kaip draugingo pasikalbėjimo pobūdį lygiai taip pat kaip ir tuo atveju, kai paaštrėja ir tampa rimtu ginču. Tiesos bendro ieškojimo *forma*, ginčo *forma* čia gali egzistuoti, tačiau savo esamo turinio rimtumo ji neturi padaryti savo substancija, lygiai kaip į perspektyvos įspūdį sukeliantį paveikslą negali būti įmontuotas jo realaus trimačio objekto fragmentas. Tai visai nereiškia, kad draugingo kalbėjimosi turinys yra nesvarbus: jis turi būti labai įdomus, patrauklus, netgi reikšmingas – tiktai jis pats savaime negali būti pasikalbėjimo tikslas, pasikalbėjimas negali būti orientuotas į objektyvų rezultatą, kuris, taip sakant, idealiai būtų anapus paties pokalbio. Todėl išoriškai dviejų pasikalbėjimų tėkmė gali būti visiškai vienoda, tačiau tik tas iš jų bus *draugingas* savo vidine prasme, kuriame tie turiniai su visa jų verte ir žavesiu savo teises, savo vietą ir savo tikslą įgyja tiktai funkcionaliame pasikalbėjimo kaip tokio žaisme, apsikeitimo žodžiais formoje, pasižyminčioje ypatingu ir savitu reikšmingumu. Todėl draugingo pasikalbėjimo esmei būdinga tai, kad jis lengvai ir greitai gali keisti savo objektą; juk kadangi objektas čia yra tiktai priemonė, tai jam būdingas visas tas pakeičiamumas

ir atsitiktinumas, kuriais apskritai pasižymi priemonės tvirtai apibrėžtų tikslų atžvilgiu. Taigi galima sakyti, kad draugė galbūt yra tas vienintelis atvejis, kai kalbėjimas yra teisėtas savitikslis. Juk dėl to, kad jis tiesiog yra abipusis, netgi galbūt apskritai yra gryniausia, išskyrus „susižvalgymą", ir išskirtinė visų sociologinių reiškinių abipusiškumo forma, jis adekvačiausiai realizuoja tokį santykį, kuris, taip sakant, nori būti vien santykis, taigi yra toks santykis, kuriame tai, kas paprastai yra gryna sąveikos forma, tampa jai pačiai pakankamu turiniu. Iš šių bendrų sąryšių išplaukia, kad ir istorijų, sąmojų, anekdotų pasakojimas, nors dažnai tik padeda išvengti tylos, kai neturima ko pasakyti, ir liudija bendraujančiųjų minties skurdumą, gali pademonstruoti subtilų taktą, kuriame skamba visi draugės motyvai. Tiesa, šitokio pokalbio pagrindas neturi nieko bendra su individualiu intymumu, su tuo grynuoju asmeniškumu, kuris netelpa į draugės kategorijas. Ir vis dėlto šios objektyvybės perduodamos ne dėl jų turinio, bet dėl draugės intereso; tai, kad tas turinys pasakomas ir suvokiamas, yra ne savitikslis, o tik priemonė pasiekti pokalbio gyvumą, savitarpio supratimą, dalyvių bendrumo įsisąmoninimą. Čia turime reikalą ne su turiniu, kurio dalininkai visi vienodai gali būti, bet su pavienio dalyvio dovana visumai, tačiau tokia, už kurios duodantysis, taip sakant, tampa nematomas: geriausia draugiškai papasakota istorija yra ta, kai pasakojantysis savo asmenį visiškai palieka šešėlyje; visiškai tobulas pasakojimas išsilaiko tame laimingame vadinamosios draugingos etikos pusiausvyros taške, kuriame ir tai, kas subjektyviai individualu, ir tai, kas objektyviai turininga, yra visiškai pajungta grynajai draugės formai ir joje ištirpsta.

Tuo jau pasakyta, kad draugė yra ir konkrečios visuomenės etinių jėgų žaidybinė forma. Didžiąsias šių jėgų

suformuotas problemas – kad atskiras žmogus turi prisitaikyti prie bendro sąryšio ir dėl jo gyventi, kad kaip tik iš jo jis gali įgyti tai, kas vertinga ir iškilu, kad individo gyvenimas yra aplinkkelis į visumos tikslus, o visumos gyvenimas yra aplinkkelis į individo tikslus, – šių reikalavimų rimtumą, kai kada net tragizmą draugė perkelia į savo šešėlių karalystės, kurioje nėra jokios trinties, nes šešėliai negali vienas su kitu susidaužti, simbolinį žaidimą. Be to, etinis socialumo uždavinys yra jo elementų išsiskyrimą ir susijungimą padaryti tikslia ir autentiška jų vidinių, gyvenimo visumos nulemtų santykių išraiška, o draugėje ši laisvė ir adekvatumas atsiskiria nuo jų konkrečių ir turinio atžvilgiu gilesnių sąlygų; kai kokiame nors „draugiškame susibūrime" grupės susidaro ir suskyla, kai dviejų asmenų pokalbis tokiame susibūrime prasideda, gilėja, silpnėja, pasibaigia grynai priklausomai nuo impulso ir aplinkybių, – visa tai yra tam tikras miniatiūrinis visuomenės idealo paveikslas, kurį galima būtų pavadinti susisaistymo laisve (*Freiheit der Bindung*). Visi susijungimai ir išsiskyrimai turi būti vidines tikroves tiksliai atitinkantis išorinis fenomenas, o draugėje tos vidinės tikrovės atkrinta ir lieka tik anas reiškinys, kurio saviesiems formos dėsniams pavaldus žaidimas ir jo darnus žavesys *estetiškai* reprezentuoja tą atitikimą, kurio paprastai iš šio sprendimo *etiškai* reikalauja realijų rimtumas.

Šią bendrą draugės interpretaciją vaizdžiai iliustruoja tam tikri istoriniai procesai. Vokietijoje ankstyvaisiais viduramžiais mes susiduriame su riterių brolijomis, kurios buvo susidariusios iš patricijų bičiuliškų šeimų. Tačiau atrodo, kad religiniai ir praktiniai šių susivienijimų tikslai gana anksti buvo prarasti ir vienuoliktajame šimtmetyje *riteriškieji* interesai ir elgsena jau buvo vienintelis dar išlikęs jų specifinis turinys. Tačiau netrukus išnyko ir šitas turinys ir liko grynai draugingos

aristokratinių sluoksnių sąjungos. Taigi čia draugė akivaizdžiai plėtojasi kaip tam tikro turinio apibrėžtos visuomenės liekana – kaip liekana, kuri dėl to, kad jos turinys dingo, gali susidėti tik iš formos ir būti žmonių buvimo drauge ir vienas dėl kito formomis. Tai, kad šių formų išlikimas gali atskleisti tik vidinę žaidimo arba, giliau žvelgiant, meno esmę, dar aiškiau rodo *Ancien Régime** laikų diduomenė. Čia, atkritus konkretiems gyvenimo turiniams, kuriuos iš prancūzų aristokratijos, galima sakyti, išsiurbė karaliaus valdžia, atsirado laisvos formos, kuriomis kristalizavosi šio luomo sąmonė, formos, kurių jėgos, apibrėžtumas, santykiai buvo grynai draugingi, bet jokiu būdu nebuvo asmenų ir institucijų realių reikšmių bei intensyvumo simboliai arba funkcijos. Diduomenės draugės etiketas tapo savitiksliu, jis jau nebeišreiškė jokio turinio, bet susiklostė į imanentinius, meno dėsniams prilygstančius dėsnius, kurie vertintini tiktai meno požiūriu ir visiškai neturi tikslo patikimai ir tinkamai kopijuoti modelių tikrovę, daiktus už meno ribų.

Dėl šio reiškinio draugė įgyja nors ir suvereniausią, bet kartu jau karikatūra virstančią išraišką. Aišku, kad jos esmė – iš žmonių realistinių savitarpio santykių pašalinti realybę ir pagal šių judrių santykių, kurie anapus savęs nebepripažįsta jokio tikslo, formos dėsnius sukurti savąją oro karalystę. Tačiau giliai sruvenantis šaltinis, iš kurio ši karalystė maitina savo judėjimą, vis dėlto yra ne anos pačios save norminančios formos, bet tik realių individų gyvybingumas, jų pojūčiai ir pasitenkinimas, jų impulsų ir įsitikinimų pilnatvė. Kiekviena draugė yra tik gyvenimo *simbolis*, koks jis matomas leng-

*Senasis režimas (*pranc.*) iki 1789 m. revoliucijos Prancūzijoje.

vai mus pradžiuginančio žaidimo tėkmėje, tačiau tai yra būtent simbolis *gyvenimo*, kurio vaizdas pakeistas tik tiek, kiek to reikalauja jo atžvilgiu čia įgyta distancija, lygiai kaip ir laisviausią bei fantastiškiausią, nuo tikrovės kopijavimo be galo nutolusį meną, jeigu jis nėra tuščias ir apgaulingas, maitina koks nors gilus ir tikras santykis su tikrove. Jeigu draugė visiškai nutraukia tas gijas, kurios sieja ją su gyvenimo tikrove ir iš kurių ji galiausiai audžia visiškai kitaip stilizuotą audinį, tai iš žaidimo ji virsta tuščia pramoga su tuščiomis formomis, negyvybingu ir savo negyvybingumu besididžiuojančiu schematizmu.

Iš tokio sąryšio tampa aišku, kad žmonės bendravimo draugėje *paviršutiniškumu* skundžiasi ir pagrįstai, ir nepagrįstai. Vienas iš pačių veiksmingiausių dvasinės egzistencijos faktų yra kaip tik tai, kad jeigu mes kokius nors būties visumos elementus sujungsime į tokį atskirą pasaulį, kuris bus valdomas pagal savus, o ne pagal tos visumos dėsnius, tai, žinoma, šis pasaulis, būdamas visiškai atkirstas nuo visumos gyvenimo, gali, kad ir koks vidujai tobulas jis būtų, atskleisti savo ištuštėjusią ir tarsi ore plevenančią esmę; tačiau tada, dažnai tik imponderabilijų pakeistas, kaip tik dėl šio nutolimo nuo bet kokios betarpiškos realybės jis gali giliausią pastarosios esmę atskleisti išsamiau, vientisiau, prasmingiau negu mėginimas ją pagauti realistiškai ir atsisakius distancijos. Priklausomai nuo to, ar patiriame pirmąjį, ar antrąjį pojūtį, savarankiškas ir pagal savo normas tekantis gyvenimas, kurį visuomeninių sąveikų paviršiai įgyja draugėje, bus mums arba šabloniškas, bereikšmis negyvumas, arba, priešingai, jis bus mums simbolinis žaidimas, kurio estetiniame žavesyje sutelkta visa gražiausia, sublimuota visuomeninės esaties apskritai ir jos įvairovės dinamika. Visas menas, visa religinio ir

bažnytinio gyvenimo simbolika, dažniausiai net mokslinių formuluočių kompleksai priklauso nuo šio mūsų tikėjimo ir jausmo, kad savi atskirų reiškinių dalių dėsningumai, pasirinktų paviršutinių elementų kombinacijos turi ryšį su pilnatviškos realybės visuma ir gelme – ryšį, kuris šiuos dėsningumus ir kombinacijas padaro betarpiškai tikros ir fundamentalios esaties laikmenomis ir atvaizdais, nors to ryšio dažnai ir neįmanoma suformuluoti. Mes suprantame išganingą ir džiuginantį daugelio šių vien iš esaties formų sudarytų pasaulių poveikį, nes juose mes nors ir esame išlaisvinti nuo gyvenimo, tačiau kartu jį vis dėlto gyvename. Kaip jūros reginys mus vidujai išlaisvina kaip tik todėl, kad kai ji suošia, idant atsitrauktų, atsitraukia, idant vėl suoštų, jos bangų žaisme yra stilizuotas visas gyvenimas ir jo dinamika čia įgyja paprasčiausią išraišką, kuri yra visiškai laisva nuo bet kokios išgyvenamos tikrovės ir bet kokios pavienių likimų naštos, kurių galutinė prasmė vis dėlto atrodo įsiliejusi į šį gryną vaizdą, – maždaug taip menas atskleidžia gyvenimo paslaptį: tai, kad mes išsivaduojame ne paprasčiausiai nusigręždami nuo jo, o kaip tik todėl, kad tariamai visiškai savaimingame jo formų žaidime formuojame ir išgyvename giliausios gyvenimo tikrovės prasmę ir jėgas, tačiau ne pačią šią tikrovę. Daugybei gilių ir kiekvieną akimirką gyvenimo spaudimą jaučiančių žmonių draugė negalėtų suteikti šio išsilaisvinimo, išvaduojančio giedrumo, jeigu ta draugė tikrai būtų tik pabėgimas nuo šio gyvenimo, tik laikinas jo rimtumo suspendavimas. Tiesa, ji dažnai gali tenkintis tik šiuo negatyviu aspektu, reikštis kaip konvencionalizmas ir vidujai negyvas apsikeitimas formulėmis; matyt, dažnai taip būdavo ir *Ancien Régime* laikais, kai tamsi grėsmingos tikrovės baimė skatino žmones tiesiog nusigręžti, bėgti nuo faktinio gyvenimo galybių. Tačiau draugė

išlaisvina gilesnį žmogų ir suteikia jam palengvėjimą kaip tik dėl to, kad buvimas drauge ir savitarpio poveikis, aprėpiantys visus gyvenimo uždavinius ir visus jo sunkumus, čia virsta tarsi artistišku žaidimu, kartu sublimacija ir išretėjimu, kur tikrovės turiningosios galios ataidi tik dar tarsi iš tolumos, jos naštą išsklaidydamos tam tikru žavesiu.

Versta iš: Simmel G. *Gesamtausgabe, Bd. 12: Aufsätze und Abhandlungen, 1909–1918,* Bd. 1 / hrsg. von Rüdiger Kramme und Angela Rammstedt. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, S. 177–193.

II

KULTŪROS FILOSOFIJA IR SOCIOLOGIJA

DIDMIESČIAI IR DVASINIS GYVENIMAS

Die Großstädte und das Geistesleben

(1903)

Didžiausios moderniojo gyvenimo problemos atsiranda dėl individo poreikio išsaugoti savosios esaties savarankiškumą ir savitumą priešinantis jį pranokstančioms visuomenės ir istorinio paveldo, išorinės kultūros ir gyvenimo technikos galioms, taigi jos kyla iš transformuotų primityvaus žmogaus kovos su gamta dėl savo *kūniškosios* egzistencijos formų. Tegul XVIII amžius ragino išsilaisvinti nuo visų istoriškai susidariusių valstybinių ir religinių, moralinių ir ūkinių ryšių, kad nevaržomai galėtų atsiskleisti pirmapradė gera žmogaus prigimtis, kuri vienodai būdinga visiems žmonėms; tegul XIX amžius greta grynosios laisvės reikalavo iš žmogaus ir jo veiklos specializacijos, kurią suponuoja darbo pasidalijimas ir kuri atskirą individą padaro neprilygstamą ir sunkiai pakeičiamą, bet kartu jį glaudžiai susieja su visais kitais individais; tegul Nietzsche beatodairiškiausią individo kovą, o socializmas bet kokios konkurencijos nuslopinimą laikė pilnutinio individų išsivystymo sąlyga, – visur čia pasireiškia tas pats pagrindinis motyvas: subjekto priešinimasis, kad jis nebūtų suniveliuotas ir suvartotas kokio nors visuomeninio techninio mechanizmo. Jeigu mes, nagrinėdami specifinio modernaus gyvenimo produktus, klausiame, kas sudaro jų vidujybę, taip sakant, kultūros kūno sielą, – kaip aš čia dabar privalau

klausti apie mūsų didmiesčius, – tai atsakymas į šį klausimą turės nagrinėti lygtį, kuria tokie dariniai susieja individualius ir antindividualius gyvenimo turinius, tuos asmenybės prisitaikymus, kuriais ji prisiderina prie jos atžvilgiu išorinių galių.

Psichologinis pagrindas, suformuojantis didmiesčių individualybės tipą, yra *nervingumo didėjimas* (*Steigerung des Nervenlebens*), kurį lemia greita ir nenutrūkstama išorinių ir vidinių įspūdžių kaita. Žmogus yra skirtybių būtybė, t. y. jo sąmonę sužadina dabartinio įspūdžio skirtingumas nuo prieš tai patirto įspūdžio; inertiški įspūdžiai, jų skirtumų menkumas, įprastas jų tėkmės ir jų objektų reguliarumas paprastai išeikvoja mažiau sąmonės negu staigus kintančių vaizdų susigrūdimas, vienu žvilgsniu aprėpiamas ryškus kontrastas, įsiveržiančių impresijų nelauktumas. Kiekvienu pasivaikščiojimu gatve, ūkinio, profesinio, visuomeninio gyvenimo tempu ir įvairove sukurdamas kaip tik šias psichologines sąlygas, didmiestis jau pačiuose jusliniuose sielos gyvenimo pagrinduose, tame sąmonės kiekyje, kurio jis pareikalauja iš mūsų dėl mūsų kaip skirtybių būtybių organizacijos, sukuria gilų priešingumą mažo miesto ar kaimo gyvenimui su jo lėta, įprasta, vienodu ritmu vykstančia juslinių bei dvasinių vaizdų tėkme. Todėl suprantama, kad didmiestyje sielos gyvenimas pirmiausia yra intelektualistinio pobūdžio, ir tai akivaizdu lyginant jį su mažo miesto gyvenimu, kuris grindžiamas veikiau širdimi (*Gemüt*) ir jausminiais santykiais. Juk pastarieji įsišakniję nesąmoninguose sielos sluoksniuose, ir jų plėtotė susijusi pirmiausia su ramiu nesutrikdomų įpročių vienodumu. O intelekto (*Verstandes*) vieta yra skaidrūs, sąmoningi, aukštesnieji mūsų sielos sluoksniai, jis geba geriausiai prisitaikyti prie vidinių mūsų jėgų; jam reikia susitaikyti su reiškinių kaita ir jų prieštaravimais, o ne sukrėti-

mų ir vidinių įtvirtinimų, kurie tik konservatyvesnei širdžiai padėdavo pritapti prie šitokio reiškinių ritmo. Taigi didmiesčio gyventojo tipas – kuris, žinoma, apima tūkstančius individualių atmainų – susikuria apsaugos organą, kad neprarastų šaknų, kad išvengtų pavojų, kuriuos jam kelia jo išorinės aplinkos tendencijos ir nukrypimai: į tuos reiškinius jis reaguoja ne širdimi, o iš esmės intelektu, kuriam tų pačių priežasčių sukelta sąmonės intensifikacija suteikia psichinę prerogatyvą; taip reakcija į tuos reiškinius perkeliama į mažiausiai jautrų, labiausiai nuo asmenybės gelmės nutolusį psichinį organą. Šis intelektualumas (*Verstandesmäßigkeit*), kurį galima laikyti subjektyvaus gyvenimo apsauga nuo didmiesčio prievartos, dabar išsišakoja ir išsiskleidžia kaip įvairūs atskiri reiškiniai. Didieji miestai nuo seno buvo piniginio ūkio buveinė, nes ūkinių mainų įvairovė ir koncentracija jų priemonei suteikia tokią svarbą, kokios ji negalėjo turėti esant menkiems kaimo mainams. Tačiau piniginis ūkis ir intelekto dominavimas yra glaudžiai susiję dalykai. Bendra jiems abiem yra grynai dalykiškas žmonių ir daiktų traktavimas, kur formalus teisingumas dažnai susiporuoja su beatodairiškiausiu griežtumu. Grynai intelekto žmogus yra abejingas viskam, kas iš tikrųjų individualu, nes iš individualumo išplaukia tokie santykiai ir reakcijos, kurių nepajėgia aprėpti loginis intelektas – lygiai kaip reiškinių individualumas lieka už pinigo kaip principo ribų. Juk pinigui svarbu vien tai, kas visiems reiškiniams yra bendra, jų mainomoji vertė, kuri visas ypatybes ir savitumus suniveliuoja į vieną klausimą: kiek kainuoja? Visi asmenų širdies santykiai (*Gemütsbeziehungen*) pagrįsti jų individualumu, o intelektiniai santykiai žmones traktuoja kaip skaičius, kaip savaime indiferentiškus elementus, kurie yra svarbūs tik dėl objektyviai nustatomo jų rezultato, lygiai kaip

didmiesčio žmogus viską skaičiuoja savo santykiuose su tiekėjais ir klientais, su tarnais ir gana dažnai su asmenimis, su kuriais jį sieja jo visuomeninės pareigos, ir tai yra priešingybė mažesnio rato santykiams, kur būtinas individualumo pažinimas būtinai sukuria jausmo kupinus elgesio niuansus, tą sritį, kuri yra anapus paslaugos ir atsakomosios paslaugos grynai objektyvaus pasvėrimo. Ūkinės psichologijos srityje esminis dalykas yra tai, kad esant primityvesniems santykiams gaminama tam klientui, kuris prekę užsakė, todėl gamintojas ir pirkėjas vienas kitą pažįsta. O šiuolaikinį didmiestį beveik ištisai maitina gamybos produktai, tiekiami tik rinkai, t. y. visiškai nepažįstamam, į tikrojo gamintojo akiratį nepatenkančiam klientui. Todėl abiejų pusių interesu tampa negailestingas dalykiškumas, jų intelektinis skaičiuojantis ūkinis egoizmas dabar gali nesibaiminti jokių nukrypimų, kuriuos sukelia asmeninių santykių imponderabilijos. Ir visa tai glaudžiai sąveikauja su didmiesčiuose dominuojančiu piniginiu ūkiu, kuris čia išstūmė paskutinius gamybos sau bei tiesioginių prekių mainų likučius ir kasdien mažina darbą pagal tiesioginį kliento užsakymą; ta sąveika yra tokia glaudi, kad jau niekas negalėtų pasakyti, ar pirma tas psichinis, intelektualistinis nusiteikimas pastūmėjo piniginio ūkio link, ar, priešingai, pastarasis buvo tą nusiteikimą lėmęs veiksnys. Tikra vien tai, kad didmiesčio gyvenimo forma yra geriausiai šią sąveiką maitinanti dirva; ir tai aš dar noriu pagrįsti pasiremdamas garsaus Anglijos konstitucijos istoriko pasakymu: visoje Anglijos istorijoje Londonas niekuomet nesireiškė kaip Anglijos širdis – paprastai tik kaip jos intelektas ir visuomet kaip jos pinigų kapšas!

Ne mažiau būdinga tai, kad tariamai nereikšmingoje gyvenimo paviršiaus tėkmėje susijungia tos pačios sielos srovės. Modernioji dvasia tampa vis labiau skaičiuo-

janti. Gamtos mokslo, kuris pasaulį siekia paversti skaičiavimo uždaviniu, o kiekvieną to pasaulio dalį mėgina išreikšti matematine formule, idealą atitinka galimas apskaičiuoti praktinio gyvenimo tikslumas, kurį jam suteikė piniginis ūkis; jis pirmiausia kiekvieną daugybės žmonių dieną pripildė svarstymų, skaičiavimų, skaičiais fiksuojamų apibrėžčių, kokybinių verčių vertimo kiekybinėmis. Dėl kalkuliacinės pinigų esmės gyvenimo elementų santykiuose atsiranda tikslumas, lygybės ir nelygybės apibrėžimo patikimumas, žmonių susitikimo laiko ir susitarimų nedviprasmiškumas, – išoriškai prie to prisidėjo visuotinis kišeninių laikrodžių paplitimas. Tačiau tokios situacijos ir priežastis, ir padarinys yra didmiesčio sąlygos. Didmiesčio tipinio žmogaus santykiai ir reikalai paprastai būna daugeriopi ir komplikuoti; pirmiausia dėl daugybės žmonių su skirtingais interesais susitelkimo jų santykiai ir užsiėmimai susipina vieni su kitais į tokį daugianarį organizmą, kad be tiksliausio punktualumo jų susitarimuose ir darbuose visuma, įsivėlusi į neišpainiojamą chaosą, turėtų sužlugti. Jeigu Berlyne staiga visi laikrodžiai pradėtų eiti skirtingomis kryptimis ir tai truktų bent vieną valandą, tai jame ilgam sutriktų visas ūkinis ir kitoks su žmonių bendravimu susijęs gyvenimas. Prie to prisideda, aišku, dar išoriškiau, dideli atstumai, dėl kurių laukimas ir tuščias vaikščiojimas tampa visiškai nepriimtinu laiko švaistymu. Taigi didmiesčio gyvenimo technika apskritai yra neįsivaizduojama be visų veiksmų ir savitarpio santykių tiksliausio išdėstymo pagal tvirtą, virš subjektų iškylančią laiko schemą. Tačiau ir čia išryškėja tai, kas apskritai gali būti tik bendras šių nagrinėjimų uždavinys: kad iš kiekvieno esaties paviršiaus taško, nors ir kaip labai jis atrodo į ją įaugęs ir iš jos išaugantis, galima nuleisti svambalą į sielų gelmę, kad visi banaliausi išoriniai

gyvenimo pasireiškimai tam tikromis krypčių linijomis galiausiai yra susieti su svarbiausiais sprendimais apie gyvenimo prasmę ir stilių. Punktualumas, apskaičiuotumas, tikslumas, kuriuos didmiesčio gyvenimui primeta jo komplikacijos ir plėtojimasis, ne tik yra glaudžiausiai susiję su jo kaip piniginio ūkio ir intelektualistiniu pobūdžiu, bet taip pat turi suteikti tam tikrą atspalvį gyvenimo turiniams ir skatinti šalinti tuos esminius iracionalius, instinktyvius, suverenius jų bruožus ir impulsus, kurie patys veržiasi apibrėžti gyvenimo formą, užuot išoriškai priėmę ją kaip visuotinę ir schemiškai patikslintą. Nors mieste minėtosios šitaip apibūdinamos autonomiškos egzistencijos anaiptol nėra negalimos, tačiau, šiaip ar taip, jos prieštarauja miesto gyvenimo tipui, todėl galima suprasti tą aistringą neapykantą, kurią didmiesčiui jautė tokios prigimties žmonės kaip Ruskinas ir Nietzsche – žmonės, kuriems gyvenimo vertę sudarė ne visiems vienodai pritaikytas jo preciziškumas, bet vien į jokias schemas netelpantis jo savitumas ir kurie dėl tos pačios priežasties jautė neapykantą piniginiam ūkiui ir esaties intelektualizmui.

Kita vertus, tie patys veiksniai, kurie šitaip per gyvenimo formos tikslumą ir minutinį preciziškumą objektyvuojasi visiškai neasmeninio darinio pavidalu, daro poveikį ir tam, kas yra visiškai asmeniška. Matyt, nėra kito psichinio reiškinio, kuris taip besąlygiškai priklausytų didmiesčiui, kaip atbukimas (*Blasiertheit*)*. Pir-

*Simmelio vartojamo žodžio *Blasiertheit* vertimas yra itin problemiškas. Angliškuose tekstuose jis kartais verčiamas *blasé attitude*. Tai išpaikinančio persisotinimo sukeltas atbukimas, kuris išoriniam stebėtojui gali atrodyti ir kaip puikybė ar pasipūtimas. Artima reikšme šiuolaikinėje jaunimo leksikoje vartojamas angliškas žodis *cool*. – *Sudarytojo pastaba.*

miausia jį sukelia tas greitai kintantis ir savo priešybėmis įsiveržiantis nervų dirginimas, dėl kurio, atrodo, plėtojasi ir didmiesčio intelektualumas; todėl kvaili ir iš pat pradžių dvasios guvumu nepasižymintys žmonės paprastai nėra atbukę. Kaip nuo besaikių malonumų žmonės atbunka, nes malonumai taip ilgai žadina stipriausias nervų reakcijas, kad pastarieji galiausiai jau apskritai nebegali į ką nors reaguoti, taip ir nekaltesni įspūdžiai dėl jų greitos kaitos ir prieštaringumo sukelia tokius stiprius atsakus, taip brutaliai patraukia ir atstumia, kad nervai praranda paskutinius savo jėgos rezervus ir, likdami toje pačioje aplinkoje, neturi laiko naujoms jėgoms sukaupti. Dėl to atsirandantis nesugebėjimas reaguoti į naujus dirginimus su juos atitinkančia energija kaip tik ir yra tas atbukimas, kuris iš tikrųjų būdingas kiekvienam didmiesčio vaikui ir nebūdingas vaikams, gyvenantiems ramesnėje ir mažiau kitimų blaškomoje aplinkoje.

Prie šio didmiesčio atbukimo psichologinio šaltinio dar prisijungia kitas, piniginiame ūkyje tekantis šaltinis. Atbukimo esmė yra atbukimas daiktų skirtumams – ne ta prasme, kad jie nesuvokiami, kaip atsitinka bukapročiams, bet ta, kad daiktų skirtumų reikšmė ir vertė, o kartu ir patys daiktai suvokiami kaip niekiniai. Jie atbukusiam žmogui atrodo kažkokie blyškūs ir pilki, todėl jis nesuteikia jiems tokios vertės, kokią gali įžvelgti kitas žmogus. Tokia sielos nuotaika yra tikslus visiškai įsigalėjusio piniginio ūkio subjektyvus atspindys; tarsi atsverdami visus daiktų įvairumus, visus kokybinius skirtumus paversdami kiekybiniais skirtumais, pinigai su savo bespalviškumu ir indiferentiškumu pasidaro bendruoju visų verčių vardikliu, beatodairišku sulygintoju, jie išskobia daiktų branduolį, atima iš jų savitumą, specifinę jų vertę, unikalumą. Visi jie plaukia nenutrūkstamame

pinigų sraute turėdami tą patį specifinį svorį, visi jie yra toje pačioje plotmėje ir skiriasi tik užimamu tos plotmės dydžiu. Atskirais atvejais šis daiktų atspalvis arba veikiau jų išblukimas dėl jų ekvivalentiškumo pinigams gali būti nepastebimai menkas; tačiau jeigu kalbėsime apie objektus, kuriuos turtuolis gali įsigyti už savo pinigus, netgi galbūt apie tą bendrą ypatumą, kurį viešoji nuomonė dabar šiems objektams visur priskiria, tai jis susikaupia į labai pastebimą dydį. Todėl didmiesčiai, kurie yra pagrindinė pinigų cirkuliacijos vieta ir kuriuose daiktų perkamumas yra įgijęs visai kitokį mastą negu esant ribotiems santykiams, yra ir atbukimo buveinė. Juose tam tikra prasme aukščiausią tašką pasiekia ta žmonių ir daiktų sangrūda, kuri dirgina individą reikalaudama paties didžiausio jo nervinio pajėgumo; dėl grynai kiekybinio vienodų sąlygų didėjimo šis dirginimas virsta savo priešybe, tuo tikruoju atbukimo kaip adaptacijos reiškiniu, kai nervai paskutinę susitaikymo su didmiesčio turiniais ir formomis galimybę suranda apskritai nustodami į juos reaguoti, – ir tai yra tam tikro pobūdžio savisauga, kurios kaina yra viso objektyvaus pasaulio nuvertinimas, galiausiai neišvengiamai sukeliantis ir savo paties asmenybės tokio pat nevertingumo jausmą.

Kai subjektas pasiekia tokią savo egzistencijos formą, jo savisauga didmiestyje pareikalauja iš jo ir negatyvios socialinio pobūdžio elgsenos. Formaliu požiūriu dvasinę didmiesčio žmonių laikyseną vienas kito atžvilgiu galima apibūdinti kaip rezervuotumą. Jeigu į nuolatinius išorinius sąlyčius su begale žmonių reikėtų atsakyti tokia daugybe vidinių reakcijų, kaip paprastai būna mažame miestelyje, kuriame beveik kiekvienas sutiktasis yra pažįstamas ir su kiekvienu esama kokio nors pozityvaus santykio, tai būtų prieita prie visiško vidinio

atomizavimosi, o tai būtų neįmanoma sielos būsena. Iš dalies ši psichologinė aplinkybė, iš dalies teisėtas mūsų nepasitikėjimas didmiesčio gyvenimo elementais, su kuriais probėgšmais susiduriame, skatina mūsų rezervuotumą, dėl kurio mes dažnai net iš matymo visiškai nepažįstame daugelį metų greta gyvenančio namo kaimyno ir dėl kurio mes taip dažnai mažo miestelio gyventojui galime atrodyti šalti ir kietaširdžiai. Juk, jeigu aš neklystu, vidinis šio išorinio rezervuotumo aspektas yra ne tik abejingumas, bet ir – dažniau, negu mes tai įsisąmoniname – tam tikra silpna antipatija, tam tikras savitarpio svetimumas ir priešiškumas, kurie atsitiktinio artimesnio sąlyčio akimirką iškart gali prasiveržti kaip neapykanta ir kova. Visa vidinė tokio pobūdžio santykių organizacija pagrįsta labai įvairuojančiais trumpalaikių ir ilgalaikių simpatijų, abejingumo ir antipatijų hierarchiniais santykiais. Tačiau indiferentiškumo sfera čia yra ne tokia jau didelė, kaip išoriškai gali atrodyti; mūsų sielos aktyvumas beveik į kiekvieną kito žmogaus sukeltą įspūdį atsako vienaip ar kitaip apibrėžtu pojūčiu, kuris atrodo indiferentiškas tik dėl to, kad yra neįsisąmonintas, trumpas, lakus. Iš tikrųjų šis indiferentiškumas būtų toks pat nenatūralus, koks nepakenčiamas yra neišrankus pasidavimas savitarpio sugestijai, ir nuo šių abiejų tipiškų didmiesčio pavojų mus saugo antipatija, ši latentinė praktinio antagonizmo stadija; antipatija sukuria distanciją ir skatina nusigręžti – be šito tokio gyvenimo iš viso būtų neįmanoma gyventi; šių reiškinių gausumas ir jų kombinacijos, jų atsiradimo ir išnykimo ritmas, formos, kuriomis čia pasitenkinama, – visa tai kartu su siauresne prasme vienijančiais motyvais sudaro neatskiriamą didmiesčio gyvenimo būdą, ir tai, kas jame betarpiškai atrodo kaip disociacija, iš tikrųjų yra tik viena iš elementarių jo socializacijos formų.

Tačiau šis rezervuotumas su paslėptos antipatijos obertonu vėl pasireiškia kaip daug bendresnės didmiesčio dvasinės esmės forma arba apdaras. Kaip tik jis suteikia individui tokio pobūdžio ir masto asmeninę laisvę, kuri neturi analogo kituose santykiuose; ji atsiranda iš vienos iš didžiųjų visuomeninio gyvenimo raidos tendencijų, vienos iš nedaugelio, kuriai galima surasti daugmaž išsamią formulę. Ankstyviausioji socialinių formų stadija, kuri būdinga ir istoriniams, ir šiuo metu susidarantiems dariniams, yra tokia: tai reliatyviai mažas ratas, stipriai užsidaręs nuo gretimų, svetimų arba antagonistinių ratų ir todėl pats savyje gana glaudžiai susivienijęs; atskiram to rato nariui čia lieka nedaug erdvės veikti, atskleisti savitas ypatybes ir imtis tokių veiksmų, už kuriuos atsakingas jis pats. Taip prasideda politinės ir šeimyninės grupės, taip formuojasi partijos ir religinės bendruomenės; labai jaunų susivienijimų savisauga reikalauja griežtai nustatytų ribų bei įcentrinės vienybės ir todėl negali palikti daug vietos individo vidinės ar išorinės raidos laisvei ir savitumui. Plėtodamasi nuo šios stadijos, socialinė evoliucija kartu turi du skirtingus ir vis dėlto vienas kitą atitinkančius aspektus. Kokiu mastu grupė auga – kiekybiškai ir erdviškai, reikšmingumu ir gyvenimo turiniu, – tokiu pat mastu silpnėja jos betarpiška vidinė vienybė, pradinio atsiribojimo nuo kitų griežtumą sušvelnina jų savitarpio santykiai ir kontaktai; kartu individas įgyja judėjimo laisvę, labai nutolstančią nuo pirminio pavydaus jo apribojimo, o dėl darbo pasidalijimo didesnėje tapusioje grupėje pasidaro galimas ir reikalingas savitumas ir ypatingumas. Kad ir kaip ypatingos sąlygos ir atskiros jėgos modifikuotų tokią bendrą schemą, valstybė ir krikščionybė, cechai ir politinės partijos, taip pat nesuskaičiuojamos kitos grupės plėtojosi pagal šią formulę. Man atrodo, kad ši sche-

ma taip pat aiškiai atpažįstama ir nagrinėjant individualybės raidą miesto gyvenime. Mažųjų miestų gyvenimas antikoje ir viduramžiais atskiro žmogaus išorinį judėjimą bei santykius ir vidinį jo savarankiškumą bei diferencijavimąsi įspraudė į tokias ribas, kuriose šiuolaikinis žmogus negalėtų kvėpuoti, – ne mažesnį suvaržymą dar ir šiandien jaučia didmiesčio gyventojas, persikėlęs į mažą miestelį. Kuo mažesnis yra tas ratas, kuris sudaro mūsų aplinką, kuo labiau apsunkinti ribas įveikiantys santykiai su kitais, tuo skrupulingiau tas ratas prižiūri individo veiksmus, gyvenimo būdą, galvoseną, tuo anksčiau koks nors kiekybinis ir kokybinis savitumas turi susprogdinti tokios visumos rėmus. Šiuo požiūriu antikinis polis, atrodo, turėjo mažo miestelio pobūdį. Nuolatinė grėsmė jo egzistencijai, kurią kėlė artimi ir tolimi priešai, skatino griežtą laikyseną politiniu ir kariniu atžvilgiu, piliečio priežiūrą, vykdomą kitų piliečių, visumos pavydą atskiram žmogui, kurio savitas gyvenimas buvo slopinamas tokiu mastu, kad jis tam žmogui galėjo atrodyti pakenčiamas nebent tik palyginti su jo paties despotizmu namiškių atžvilgiu. Nepaprastą Atėnų gyvenimo judrumą ir jaudrumą, nepakartojamą jo spalvingumą, matyt, galima paaiškinti tuo, kad iš nepaprastai individualizuotų asmenybių susidedanti tauta nuolatos kovojo prieš individualumą slopinančią vidinę ir išorinę mažo miesto priespaudą. Tai sukūrė tam tikrą įtampos atmosferą – silpnesnieji buvo slopinami, o stiprieji skatinami aistringai įtvirtinti save. Ir kaip tik todėl Atėnuose suklestėjo tai, ką, neturint tikslesnio apibrėžimo, būtų galima apibūdinti kaip mūsų dvasinės raidos „visuotinį žmogiškumą“ (*das allgemein Menschliche*). Juk tai yra susietumas, kurio dalykinis ir istorinis galiojimas čia teigiamas: toliausiai siekiantys ir visuotiniausi gyvenimo turiniai ir formos yra vidujai susiję su individualiausiais

turiniais ir formomis; ir vieni, ir kiti turi bendrą pradinę stadiją arba ir bendrą priešininką – siauras formas ir grupes, kurios išsilaiko kovodamos ir prieš atsivėrimą bei visuotinumą savo išorėje, ir prieš judrumą bei individualumą savo viduje. Kaip feodalizmo laikais „laisvas“ žmogus buvo tas, kuris buvo pavaldus krašto teisei, t. y. didžiausiojo socialinio rato teisei, o nelaisvas buvo tas, kuris savo teisę siejo ne su anuo ratu, bet su kokiu nors siauru feodaliniu susivienijimu, taip šiandien didmiesčio gyventojas dvasine ir subtilia prasme yra „laisvas“ nuo tų smulkmeniškumų ir išankstinių nusistatymų, kurie varžo mažo miestelio gyventoją. Juk savitarpio rezervuotumo ir indiferentiškumo, šių dvasinių didelių ratų gyvenimo sąlygų, poveikis individo nepriklausomybei niekur nejaučiamas stipriau kaip tankioje didmiesčio kamšatyje, nes kūniškas artumas ir ankštumas čia dvasinę distanciją padaro tiesiog juntamą; aišku, kad tai yra tik antroji šios laisvės pusė, kad niekur kitur žmogus nesijaučia toks vienišas ir apleistas kaip didmiesčio kamšatyje; juk čia paprastai anaiptol nėra būtina, kad žmogaus laisvė jo jausminiame gyvenime atsispindėtų kaip gera savijauta. Tačiau ne vien tiesioginis srities ir žmonių skaičiaus dydis yra tai, kas dėl pasaulinės istorinės koreliacijos tarp socialinio rato plėtimosi ir asmeninės, vidinės bei išorinės, laisvės didmiestį padaro pastarosios buveine, – didmiestis, prašokantis ir šį regimą savo dydį, yra taip pat kosmopolitizmo buveinė. Panašiai kaip turto augimo atveju viršijus tam tikrą apibrėžtą dydį jis auga vis spartesne progresija ir didėja tarsi savaime, taip ir miesto horizontas, ūkiniai, asmeniniai, dvasiniai jo santykiai, idealios jo ribos plečiasi tarsi geometrine progresija, kai tik kartą jau yra peržengta tam tikra riba; kiekvienas pasiektas jų dinaminis išsiplėtimas perduoda estafetę tolesniam, ne tokiam pat, o jau didesniam

plėtimuisi, kiekviena gija, kuri iš jo vyniojasi, tarsi savaime perauga vis į naują giją, panašiai kaip mieste žemės rentos *unearned increment** vien dėl apyvartos kilimo savininkui pats savaime teikia augančias pajamas. Šiame taške gyvenimo kiekybė visai betarpiškai pereina į kitą jo kokybę ir pobūdį. Mažo miesto gyvenimo sfera iš esmės užsibaigia jame pačiame. O didmiesčiui lemiamas dalykas yra tai, kad jo vidinis gyvenimas bangomis nusirita į tolimą nacionalinę arba internacionalinę sritį. Veimaras anaiptol nėra tokį požiūrį paneigiantis atvejis, nes jo reikšmė tiesiogiai buvo susijusi su atskiromis asmenybėmis ir mirė kartu su jomis, o didmiestį apibūdina kaip tik esminė jo nepriklausomybė kad ir nuo pačių reikšmingiausių atskirų asmenybių, ir tai yra atvaizdas ir kaina tos nepriklausomybės, kuria čia mėgaujasi atskiras žmogus. Reikšmingiausia didmiesčio esmė yra šis jo fizines ribas peržengiantis funkcionalus dydis: jo veiksmingumas savo ruožtu daro atgalinį poveikį ir teikia miesto gyvenimui svorį, prakilnumą, atsakingumą. Kaip žmogus nesutelpa į savo kūno arba tos srities, kurią jis tiesiogiai užpildo savo veikla, ribas, bet yra suma poveikių, kurie plinta nuo jo laike ir erdvėje, taip ir miestas pirmiausia susideda iš betarpiškas jo ribas prašokančių poveikių visumos. Tai pirmiausia ir yra tikroji jo aprėptis, kuria pasireiškia jo būtis. Šitai jau atkreipia dėmesį į tai, kad individualią laisvę, šį papildomą loginį ir istorinį tokio išsiplėtimo narį, reikia suprasti ne vien negatyviai kaip judėjimo laisvę ir prietarų bei visokio filisteriškumo išnykimą; esminis dalykas čia yra tai, kad gyvenimo forma suteikia išraišką tam savitumui ir unikalumui, kuris galiausiai yra būdingas kiekvienai

*Neuždirbtas prieaugis (*angl.*).

prigimčiai. Tai, kad mes elgiamės pagal savo prigimties dėsnius, – o tai ir yra laisvė, – mums ir kitiems pasidaro visiškai akivaizdu ir įtikinama tada, kai tos prigimties pasireiškimai skiriasi ir nuo kitų žmonių prigimties pasireiškimų; tik mūsų nepakartojamumas, palyginti su kitais asmenimis, įrodo, kad mūsų egzistencijos būdas mums nėra kitų primestas. Miestai visų pirma yra didžiausio ūkinio darbo pasidalijimo vieta; juose atsiranda tokie kraštutiniai reiškiniai kaip, pavyzdžiui, Paryžiuje buvusi pelninga *quatorzième** profesija: tai asmenys, kuriuos buvo galima surasti pagal prie jų butų pritvirtintas lenteles ir kurie pietų metu būdavo apsirengę tinkamais kostiumais, kad greitai galėtų būti pakviesti ten, kur prie stalo susirinko trylika asmenų. Tiksliai pagal savo plėtimosi mastą miestas vis labiau kuria svarbiausias darbo pasidalijimo sąlygas: ratą, kuris dėl savo didumo yra imlus daugybei labai įvairių darbų, kai individų sangrūda ir jų kova dėl klientų atskirą žmogų verčia specializuoti savo veiklą, iš kurios jis jau sunkiai gali būti kito išstumtas. Svarbiausias momentas čia yra tai, kad miesto gyvenimas kovą su gamta dėl išmitimo paverčia kova dėl žmonių, taigi išsikovotas išlošis čia gaunamas ne iš gamtos, o iš žmonių. Čia glūdi ne tik jau minėtas specializavimosi šaltinis, bet ir dar vienas, gilesnis: siūlantysis turi siekti sužadinti vis naujus ir savitesnius tų žmonių, kuriuos jis mėgina patraukti, poreikius. Būtinumas specializuoti veiklą, kad būtų surastas koks nors dar neišsemtas pelno šaltinis, kokia nors lengvai nepamainoma funkcija, skatina publikos poreikių diferencijavimąsi, subtilėjimą, gausėjimą, o tai, žinoma, turi lemti asmeninių šios publikos skirtybių didėjimą.

*Keturioliktasis (*pranc.*).

Ir visa tai pereina į dvasinį sielos savybių individualizavimąsi siauresne prasme, kurį miestas skatina dėl savo didumo. Kai kurios priežastys čia yra savaime aiškios. Pirmiausia, dėl didmiesčio gyvenimo mastų sunku atkreipti kitų dėmesį į savo asmenį. Ten, kur išnaudota kiekybinio reikšmės ir energijos didinimo galimybė, griebiamasi kokybinio išskirtinumo ir žadinant jautrumą skirtybėms siekiama kaip nors patraukti savo pusėn socialinio rato sąmonę: tai, kas galiausiai vilioja kaip tendencingiausias įmantrumas, kaip specifinės originalumo, kaprizų, pretenzijų didmiesčio ekstravagancijos, kurių prasmė slypi jau ne tokios elgsenos turinyje, o tiktai kitoniškumą atskleidžiančioje, išskiriančioje ir dėmesį patraukiančioje jos formoje, – visa tai daugeliui žmonių galiausiai yra vienintelė likusi priemonė aplinkkeliais, vedančiais per kitų sąmonę, išsaugoti savo orumą ir suvokimą, kad jie užima tam tikrą vietą. Ta pačia linkme veikia į akis nekrintantis, tačiau dėl savo poveikio gana svarbus momentas: trumpi ir reti kiekvieno atskiro žmogaus susitikimai su kitais, palyginti su mažam miesteliui būdingu bendravimu. Juk kaip tik dėl to pagunda būti sąmojingam, lakoniškam, originalesniam čia yra nepalyginti didesnė negu ten, kur dažni ir ilgi susiėjimai jau savaime išsaugo aiškų kito susidarytą asmenybės vaizdą.

Tačiau giliausias pagrindas, dėl kurio kaip tik didmiestis įperša individualiausios asmeninės esaties potraukį, – nesvarbu, ar visuomet tai vyksta teisėtai ir ar visuomet sėkmingai, – man atrodo, yra kitoks. Moderniosios kultūros raidą apibūdina to, kas gali būti pavadinta objektyviąja dvasia, persvara prieš subjektyviąją dvasią, t. y. kalba ir teisė, gamybos technika ir menas, mokslas ir namų apyvokos daiktai čia įkūnija tokią dvasios sumą, kurios kasdienį augimą dvasinis subjektų

vystymasis tik menkai atitinka ir vis labiau nuo jo atsilieka. Jeigu mes apžvelgtume tą milžinišką kultūrą, kurią per paskutinius šimtą metų įkūnijo daiktai ir pažinimas, institucijos ir komfortas, ir palygintume su ja individų – bent jau aukštesniųjų luomų – kultūrinę pažangą, pasiektą per tą patį laiką, tai išryškėtų baisus jų augimo skirtumas, netgi kai kuriais atvejais veikiau individų kultūros atžanga jų dvasingumo, jautrumo, idealizmo atžvilgiu. Šis neatitikimas iš esmės yra didėjančio darbo pasidalijimo padarinys; juk gilėjantis darbo pasidalijimas iš atskiro žmogaus reikalauja vis vienodesnės veiklos, kurios įsigalėjimas jo asmenybę kaip visumą gana dažnai nuskurdina. Šiaip ar taip, individo kultūra, objektyviosios kultūros užgožta, atitinka ją vis mažiau ir mažiau. Galbūt ne taip sąmoningai kaip praktikoje ir tamsiuose bendruose jausmuose, kuriuos ta praktika sukelia, individas nusmukdomas iki *quantité négligeable**, iki dulkelės, palyginti su milžiniška organizacija daiktų ir jėgų, kurios nuolatos išplėšia jam iš rankų visą pažangą, dvasingumą, vertybes ir tai iš subjektyvaus gyvenimo formos paverčia grynai objektyvaus gyvenimo forma. Pakanka tik nurodyti, kad didieji miestai yra tikroji šios virš bet kokio asmeniškumo iškylančios kultūros arena. Nesunku pastebėti, kad pastatuose ir mokymo įstaigose, erdvę nugalinčios technikos stebukluose ir komforte, bendro gyvenimo formose ir regimose valstybės institucijose atsiveria tokia kristalizuotos, beasmenės dvasios gausybė, jog asmenybė prieš ją paprastai negali atsilaikyti. Gyventi jai, viena vertus, pasidaro be galo lengva, nes stimulai, interesai, laiką ir sąmonę užpildantys reikalai plaukia į ją iš visų pusių ir neša ją

*Nykstamai mažas dydis (*pranc.*).

tarsi srove, kurioje vargu ar reikia dar kokių nors savų plaukimo judesių. Tačiau, antra vertus, gyvenimas vis labiau susideda iš šių beasmenių turinių ir programų, siekiančių išstumti tikrai asmenybinius atspalvius ir nepakartojamumą, todėl norint išgelbėti šiuos asmeniškiausius momentus reikia mobilizuoti savitumų ir ypatingumų kraštutinumus; tokie perdėjimai būtini tam, kad dar apskritai, bent sau pačiam, būtum matomas ir girdimas. Individualiosios kultūros atrofija dėl objektyviosios kultūros hipertrofijos yra priežastis tos baisios neapykantos, kurią kraštutinio individualizmo propaguotojai, pirmiausia Nietzsche, jautė didmiesčiams; tačiau kartu tai yra priežastis, dėl kurios kaip tik didmiesčius jie yra taip aistringai įsimylėję, dėl kurios kaip tik didmiesčio žmonėms jie atrodo esą jų giliausio ilgesio reiškėjai ir išganytojai.

Jeigu kelsime šių abiejų, didmiesčio kiekybinių sąlygų maitinamų, individualizmo formų – individualios nepriklausomybės ir asmenybės savitumo ugdymo – istorinės vietos klausimą, tai didmiestis pasaulinėje dvasios istorijoje įgis visiškai naują vertę. XVIII amžius užtiko individą įpainiotą į prievartinius, beprasmiškus tapusius politinio ir agrarinio, cechinio ir religinio pobūdžio ryšius – suvaržymus, kurie tarsi įspraudė žmogų į nenatūralią formą, primetė jam toli gražu nepateisinamas nelygybes. Šioje būklėje atsirado laisvės ir lygybės lozungas – tikėjimas visiška individo judėjimo laisve visuose socialiniuose ir dvasiniuose santykiuose, kuri turėtų išryškinti visiems žmonėms bendrą taurų branduolį, kokį jį prigimtis kiekvienam davė, o visuomenė ir istorija tik sugadino. Greta šio liberalizmo idealo XIX amžius, Goethe bei romantikai, be to, ūkinis darbo pasidalijimas suformavo tolesnį idealą: iš istorinių ryšių išsilaisvinę individai dabar siekia skirtis vienas nuo kito. Dabar jau

ne kiekviename atskirame individe glūdintis „visuotinis žmogus“, o būtent kokybinis savitumas ir nepakartojamumas tampa jo vertės matu. Abiejų šių būdų, kuriais subjektas siekia apibrėžti savo vaidmenį visumoje, kova bei savitarpio susipynimas ir apibūdina mūsų laikų išorinę bei vidinę istoriją. Didmiesčių funkcija yra suteikti vietą abiejų šių būdų ginčui ir mėginimams vienytis, ir čia savitos didmiesčių sąlygos mums atsiskleidžia kaip abiejų būdų raidai būtinos aplinkybės ir postūmiai. Šitaip jie įgyja visiškai išskirtinę, įvairiausiomis reikšmėmis vaisingą vietą psichinės esaties raidoje, jie atsiskleidžia kaip vienas iš tų didžiųjų istorinių darinių, kuriuose priešingos, gyvenimą apimančios srovės vienodai teisėtai susieina ir išsiplėtoja. Tačiau dėl to šie būdai – nesvarbu, ar atskiri jų reiškiniai mums atrodo simpatiški, ar antipatiški – atsiduria už tos sferos, kurios atžvilgiu mums pritiktų teisėjo poza, ribų. Tokios galios yra įaugusios į visą istorinį gyvenimą, kuriam mes priklausome kaip viena trumpalaikės esaties ląstelė, jos yra įaugusios ir į jo šaknis, ir į vainiką, ir mūsų uždavinys čia yra ne kaltinti arba atleisti, o tiktai suprasti.[1]

Versta iš: Simmel G. *Gesamtausgabe, Bd 7: Aufsätze und Abhandlungen, 1901–1908,* Bd. 1 / hrsg. von Rüdiger Kramme, Angela Rammstedt und Otthein Rammstedt. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, S. 185–206.

[1]Šio pranešimo turinį, jo pobūdį lėmė ne kokia nors šiuo klausimu esama literatūra. Svarbiausios jo kultūros istorijos idėjos pagrįstos ir išdėstytos mano „Pinigų filosofijoje“.

KULTŪROS SĄVOKA IR TRAGEDIJA

Der Begriff und die Tragödie der Kultur

(1911)

Žmogus nėra besąlygiškai įsijungęs į gamtinį pasaulį kaip gyvūnas, bet yra nuo jo atitrūkęs, keliantis jam reikalavimus ir su juo rungtyniaujantis, jį prievartaujantis ir jo prievartaujamas, – nuo šio pirmojo didžiojo dualizmo prasideda begalinis procesas tarp subjekto ir objekto. Dvasios sritis yra antroji šio proceso instancija. Dvasia sukuria begalę darinių, kurie toliau egzistuoja kaip savarankiški ir nepriklauso nei nuo tos sielos, kuri juos sukūrė, nei nuo visų kitų sielų, kurios juos priima arba atmeta. Toks yra subjekto santykis su menu ir teise, religija ir technika, mokslu ir papročiais: jį ne vien tai traukia, tai atstumia jų turinys, jis ne tik tai susilydo su juo kaip savojo Aš dalimi, tai lieka jam svetimas ir jo nepaveiktas; greičiau objektu tapusi dvasia pastovumo, sustingusios būties, tvarios egzistencijos forma priešinasi subjektyvios sielos trykštančiam gyvumui, vidiniam atsakingumui, kintančiai įtampai; kaip dvasia būdama vidujai susijusi su dvasia, kaip tik dėl to ji išgyvena nesuskaičiuojamas tragedijas, kylančias dėl šio gilaus formos priešingumo: tarp subjektyvaus gyvenimo, kuris yra nenuilstamas, tačiau baigtinis laike, ir jo turinių, kurie, kartą sukurti, yra nejudrūs, bet amžinai galiojantys.

Šio dualizmo centre gyvuoja kultūros idėja. Jos pagrindas yra tas vidinis faktas, kurį kaip visumą galima

išreikšti tik alegoriškai ir kiek neapibrėžtai: kaip sielos kelią į save pačią; juk jokia siela niekada nėra vien tai, kas ji yra šią akimirką, bet visada yra kas nors daugiau, joje iš pat pradžių yra suformuota kažkas aukštesnio ir tobulesnio už ją pačią, kas nerealu ir vis dėlto kažkaip egzistuoja. Čia turimas galvoje ne galimas įvardyti, kokioje nors dvasinio pasaulio vietoje fiksuotas idealas, o joje pačioje slypinčių įtampos jėgų išsilaisvinimas, jos savičiausio, vidiniam formos potraukiui paklūstančio daigo išsiskleidimas. Kaip gyvenimas – ir pirmiausia jo intensyvėjimas sąmonėje – savo praeitį betarpiška forma turi savyje kaip kokį neorganišką fragmentą, kaip ši praeitis savo pradiniu turiniu ir ne tik kaip mechaninė vėlesnių transformacijų priežastis toliau gyvena sąmonėje, taip gyvenimas apima ir savo ateitį tokiu būdu, kuris neturi analogo negyvajame pasaulyje. Kiekvienu organizmo, kuris gali augti ir vystytis, esaties momentu egzistuoja vėlesnė forma, kuriai būdingas vidinis būtinumas ir išankstinis duotumas, bet pastarieji glūdi organizme visai ne taip, kaip įtemptoje spyruoklėje slypi jos atsipalaidavimas. Visa, kas negyva, tiesiogiai turi savyje tik dabarties akimirką, o visa, kas gyva, analogų neturinčiu būdu tęsiasi per praeitį ir ateitį. Visi tokio pobūdžio sielos judesiai kaip norėjimas, pareiga, pašaukimas, tikėjimasis yra fundamentalios gyvenimo apibrėžties – savo dabartyje turėti savo ateitį, turėti ją tik savita gyvenimo proceso forma – dvasinis tęsinys. Ir tai galima pasakyti ne tik apie atskirus vykstančius ir užbaigtus procesus, – ir asmenybė kaip visuma ir kaip vienis turi savyje tarsi nematomomis linijomis nužymėtą paveikslą, kurį realizavusi ji, taip sakant, būtų jau ne vien galimybė, bet visiška tikrovė. Taigi nors brandumą ir pasitikėjimą savimi įgijusios sielos jėgos atsidėtų atskiriems, taip sakant, periferiniams uždaviniams ir in-

teresams, tačiau po tuo slypi arba virš to iškyla reikalavimas, kad sielos visybė kaip tokia įvykdytų sau pačiai duotą pažadą, taigi visi atskiri veiksmai čia vis dėlto pasirodo esą tik daugybė kelių, kuriais siela ateina pati į save. Tai yra, jeigu norite, metafizinė mūsų praktinės ir jausminės esybės prielaida, kad ir kaip nuo realaus elgesio būtų nutolusi ši simbolinė jos išraiška: sielos vienybė nėra tik paprastas formalus ryšys, kuris visuomet vienodu būdu apima atskirų jos jėgų išsiskleidimus, bet per šias atskiras jėgas ji plėtojasi kaip visuma ir prie šios visumos plėtotės vidujai prisideda sielos lavėjimo tikslas, kurio atžvilgiu visi atskiri gebėjimai ir tobulumai yra priemonė. Ir čia išryškėja pirmoji, kol kas tik kalbos jausmu grindžiama kultūros sąvokos apibrėžtis. Mes dar nesame kultūringi (*kultiviert*), jeigu esame išsiugdę tik tą ar kitą atskirą žinojimą ar gebėjimą, esame tokie tik tada, kai visi jie padeda plėtoti sielos centriškumą, kuris nors ir susijęs su tų žinių ir gebėjimų įgijimu, bet su juo nesutampa. Mūsų sąmoningi ir apibrėžiami siekimai susiję kaip tik su atskirais interesais ir potencijomis, ir todėl kiekvieno žmogaus vystymasis tokių atskirybių požiūriu atrodo kaip pluoštas plėtros linijų, kurios skleidžiasi labai skirtingomis kryptimis ir yra labai skirtingo ilgumo. Tačiau žmogaus kultūrėjimas susijęs ne su šių atskirų linijų užbaigimu, o tiktai su jų reikšme neapibrėžiamo asmenybinio vienio raidai ar kaip pačios tos raidos. Arba, kitaip tariant, kultūra yra kelias iš uždaro vienio (*geschlossene Einheit*) per išskleistą daugį (*entfaltete Vielheit*) į išskleistą vienį (*entfaltete Einheit*). Tačiau bet kokiomis aplinkybėmis galima kalbėti tik apie išsivystymą į tokias apraiškas, kurios slypi užuomazginėse asmenybės galiose ir yra tarsi joje pačioje nužymėtos kaip idealus jos planas. Ir čia tikresnį orientyrą duoda įprastinė kalbos vartosena. Sodo

vaisius, kuriuos sodininko darbas išvedė iš laukinių medžių nevalgomų vaisių, mes vadiname sukultūrintais; arba sakome: šis laukinis medis buvo sukultūrintas ir virto sodo vaismedžiu. Tačiau jeigu, pavyzdžiui, iš to paties medžio pagaminsime burės stiebą ir įdėsime ne mažiau tikslingo darbo, tada mes jokiu būdu nesakysime, kad medžio kamienas buvo sukultūrintas į laivo stiebą. Šie kalbos niuansai akivaizdžiai leidžia suprasti, kad vaisius, nors jis negalėtų atsirasti be žmogaus pastangų, vis dėlto galiausiai randasi iš potencialių paties medžio galių ir tiktai realizuoja jo paties prigimtyje glūdinčią galimybę, o stiebo forma primetama medžio kamienui iš jam visiškai svetimos tikslinės sistemos ir neturi išankstinių pradmenų jo paties esmės tendencijose. Lygiai ta pačia prasme visos galimos žmogaus žinios, virtuoziškumas, rafinuotumas mums dar neleidžia priskirti jam tikrojo kultūringumo, jeigu tai, taip sakant, yra tik priedai, kuriuos jo asmenybė gauna iš jos atžvilgiu išorinės ir galiausiai išorinės liekančios vertybių srities. Tokiu atveju žmogus nors ir turi kultūringumo (*Kultiviertheiten*), bet nėra kultūringas. Žmogus tampa kultūringas tik tada, kai iš antasmenybinės sferos (*Überpersönlichen*) perimti turiniai tarsi dėl iš anksto nustatytos harmonijos, atrodo, sieloje išskleidžia vien tai, kas egzistuoja joje pačioje kaip savičiausias jos siekis ir kaip subjektyvaus jos tobulumo vidinis apibrėžtumas.

Ir čia galiausiai išryškėja kultūros sąlygotumas, dėl kurio ji yra subjekto ir objekto lygties sprendimas. Kultūros sąvoka netinka ten, kur tobulumas nesuvokiamas kaip sielos centro autonomiškas vystymasis; bet ji netinka ir ten, kur žymi tik tokį autonomišką vystymąsi, kuriam nereikia jokių objektyvių ir jos atžvilgiu išorinių priemonių ir tarpininkų. Įvairūs judesiai sielą iš tikrųjų veda, kaip reikalauja anas idealas, į save pačią, t. y.

įgalina realizuoti už ją aukštesnę, bet iš pradžių tik kaip galimybė joje glūdinčią pilnutinę ir savičiausią būtį. Tačiau kai arba kiek ji tai pasiekia grynai vidujai – religiniu polėkiu, doroviniu atsidavimu, dominuojančiu intelektualumu, bendro gyvenimo harmonija, – jai vis dėlto dar gali stigti kultūringumo kaip specifinės savasties. Ne tik todėl, kad jai čia visiškai arba santykiškai gali trūkti tų išorinių dalykų, kuriuos kalbos vartosena menkinamai apibūdina kaip gryną civilizuotumą. Visiškai ne tai čia svarbu. Svarbu tai, kad kultūringumo jo gryniausia, giliausia prasme nėra ten, kur siela kelią iš savęs pačios į save pačią, nuo mūsų tikriausiojo Aš galimybės iki jo tikrovės nueina išimtinai savo subjektyviomis asmeninėmis jėgomis, – nors svarbiausiu požiūriu kaip tik šie pasiekimai yra patys vertingiausi; tai tik įrodytų, kad kultūra nėra vienintelis sielos vertę apibrėžiantis dalykas. Tačiau specifinė kultūros prasmė yra realizuota tiktai ten, kur žmogaus vystymasis įtraukia ir tai, kas jo atžvilgiu yra išoriška, kur sielos kelias eina per vertybes ir sekas, kurios pačios nėra subjektyvios ir su ja susijusios. Tie objektyvūs dvasiniai dariniai, apie kuriuos aš iš pradžių kalbėjau, – menas ir papročiai, mokslas ir tikslingai formuojami objektai, religija ir teisė, technika ir socialinės normos, – yra etapai, kuriuos subjektas turi pereiti, kad įgytų tą ypatingą savąją vertę, kuri vadinama jo kultūra. Jis turi *juos* įjungti į save, bet taip pat jis turi juos įjungti į *save*, negali jų palikti egzistuoti vien kaip objektyvių vertybių. Kultūros paradoksas yra tas, kad subjektyvus gyvenimas, kurio nenutrūkstamą tėkmę mes jaučiame ir kuris pats veržiasi į savo vidinį tobulumą, šio tobulumo, žvelgiant kultūros idėjos požiūriu, negali pasiekti pats savaime, bet tik per anuos dabar jam formos atžvilgiu svetimus, į sau pakankamas atskirybes išsikristalizavusius darinius. Kultūra atsiranda, –

ir tai yra svarbiausia norint ją suprasti, – kai susieina du elementai, iš kurių nė vienas pats savaime jos neturi: subjektyvi siela ir objektyvus dvasinis gaminys.

Čia slypi metafizinės šio istorinio darinio reikšmės šaknys. Daugelis lemiamų žmogiškosios esmės aktyvių pasireiškimų tiesia neužbaigiamus, o jeigu užbaigiamus, tai vis sugriūvančius tiltus tarp subjekto ir objekto apskritai: tai pažinimas, o pirmiausia darbas, taip pat menas ir religija kai kuriomis jų reikšmėmis. Dvasia priešpriešina save būčiai, prie kurios ją stumia ir būtinybė, ir jos prigimties spontaniškumas; tačiau ji pasmerkta amžinai judėti pati savyje, pasilikti rate, kuris prie būties tik prisiliečia, ir kiekvieną akimirką, kai ji liestine nukrypsta nuo savo trajektorijos ir nori įsibrauti į būtį, imanentinis jos dėsnis ją iš ten išplėšia ir vėl grąžina į savyje uždarą savo pačios sukimąsi. Pats subjekto ir objekto kaip koreliatų, kurių kiekvienas tiktai kitame įgyja savo prasmę, sąvokų sudarymas jau apima siekimą įveikti šį sustingusį kraštutinį dualizmą ir jo įveikos anticipaciją. Anie minėti aktyvūs pasireiškimai šį dualizmą tiktai perkelia į ypatingą atmosferą, kurioje radikalus jo pusių svetimumas yra mažesnis ir galimi tam tikri jų susilydymai. Tačiau kadangi tie susilydymai gali įvykti tik esant tokioms modifikacijoms, kurias tarsi sukuria tos atmosferinės atskirų sričių sąlygos, tai jie negali pašalinti pačių giliausių šių šalių svetimumo pagrindų ir todėl tėra tik baigtiniai bandymai išspręsti begalinį uždavinį. Mūsų santykis su tais objektais, kurių pagrindu mes kultūrėjame arba kurie į mus įsijungdami mus kultūrina, yra kitoks, nes juk jie patys yra dvasia, objektyvuota tomis etinėmis ir intelektualinėmis, socialinėmis ir estetinėmis, religinėmis ir techninėmis formomis; dualizmas, kur į savo paties ribas įspraustas subjektas susiduria su savarankišku objektu, įgyja savitą,

su niekuo nepalyginamą formą, jeigu abi pusės yra dvasia. Taigi subjektyvioji dvasia turi prarasti savo subjektyvumą, bet ne savo dvasiškumą, kad būtų išgyvenamas santykis su objektu, per kurį vyksta jos kultūrėjimas. Tai yra vienintelis būdas, kuriuo dualistinė egzistencijos forma, betarpiškai priklausanti nuo subjekto, organizuojasi į tam tikrą vidinį vieningą susietumą (*innerlich einheitlichen Bezogenheit*). Čia įvyksta subjekto objektyvacija ir objektyvybės subjektyvacija – tai yra specifinis kultūros proceso požymis ir tuo, iškildama virš to proceso atskirų turinių, pasireiškia jo metafizinė forma. Todėl gilesnis jo supratimas reikalauja gilesnės dvasios objektyvavimo analizės.

Šiuose puslapiuose dėstomų apmąstymų išeities taškas yra gilus svetimumas arba priešiškumas, egzistuojantis tarp, viena vertus, sielos gyvenimo bei kūrybos proceso ir, kita vertus, jo turinių bei produktų. Kokia nors prasme kuriančios sielos vibruojančio, nenuilstamo gyvenimo, kurio plėtotė neturi ribų, priešprieša yra tvirtas, idealiai patvarus produktas, kuris daro didžiulį atgalinį poveikį tam gyvybingumui, jį užfiksuoja ir net sustingdo; dažnai būna taip, tarsi kuriamasis sielos judrumas numiršta savo paties kūrinyje. Čia slypi pagrindinė mūsų kančių dėl savo praeities, savo dogmų, savo fantazijų forma. Šis neatitikimas, kuris egzistuoja tarsi tarp agregatinės vidinio gyvenimo būsenos ir jo turinių, tam tikru mastu racionalizuojamas ir tampa ne taip stipriai juntamas todėl, kad žmogus savo teorine ar praktine veikla tuos sielos produktus arba turinius priešpriešina sau ir traktuoja kaip tam tikra prasme savarankišką objektyviosios dvasios kosmosą. Išorinis arba nematerialus kūrinys, kuriame nusėda sielos gyvenimas, suvokiamas kaip ypatingos rūšies vertybė; nors gyvenimas, įsiveržęs į aklavietę, joje nuslūgsta arba, palikęs

savo vietoje šį atmestą darinį, toliau gena savo srautą, vis dėlto specifinį žmogaus turtingumą sudaro tai, kad objektyvaus gyvenimo produktai kartu priklauso nelaikinai loginių arba dorovinių, religinių arba meninių, techninių arba teisinių vertybių dalykinei tvarkai. Atsiskleisdami kaip tokių vertybių laikmenos, kaip tokių sekų nariai, jie dėl savitarpio susipynimo ir sistemiškumo ne tik praranda sustingusį izoliuotumą, atitolinantį juos nuo gyvenimo proceso ritmikos, bet ir pats šis procesas įgyja tokį reikšmingumą, kokio jam negali suteikti vien nesulaikoma jo tėkmė. Dvasios objektyvacijos turi tam tikrą vertybinį akcentą, ir nors jis atsiranda subjektyvioje sąmonėje, tačiau įgalina sąmonę mąstyti tai, kas yra anapus jos. Vertybė čia anaiptol neturi visuomet būti pozityvi, reikšti gėrį; veikiau grynai formalus faktas, kad subjektą apibūdina tai, kas objektyvu, kad jo gyvenimas įsikūnijo pats iš savęs, suvokiamas kaip kažkas reikšminga, nes tik dvasios suformuoto objekto savarankiškumas gali įveikti esminę įtampą tarp sąmonės proceso ir jos turinio. Juk kaip erdviniai gamtos vaizdiniai baisų prieštaravimą, kad tekančiame sąmonės procese būtina laikytis visiškai tvirtos formos, sušvelnina šį stabilumą įteisindami savo ryšiu su objektyviu išoriniu pasauliu, taip atitinkamą paslaugą mums suteikia ir dvasinio pasaulio objektyvumas. Mes visą savo mąstymo gyvybingumą jaučiame susietą su loginių normų pastovumu, visą savo veiklos spontaniškumą – su moralinių normų tvirtumu, o visa mūsų sąmonės tėkmė yra pripildyta kokiu nors būdu dvasios suformuotos aplinkos pažinimo, ryšių, įspūdžių; visų šių dalykų tvirtumas ir tarsi cheminis netirpumas išryškina jų problemišką dualizmą to subjektyvaus psichinio proceso, kuriame visa tai atsiranda kaip vaizdinys, kaip subjektyvus sielos turinys, nerimastingos ritmikos atžvilgiu. Tačiau kadangi tai priklauso

virš individualios sąmonės iškylančiam idealiam pasauliui, ši priešybė įgyja pagrindą ir teisėtumą. Aišku, kad kultūrinę objekto prasmę, kuri mums čia labiausiai rūpi, lemia tai, kad jame yra sutelkta atskirų sielų (taip pat kolektyvinės jų visumos) valia ir supratimas, individualumas ir širdis (*Gemüt*), jėgos ir nuotaika. Ir vien todėl, kad taip yra, tos sielos reikšmingos apraiškos pasiekia ir galutinį jų paskirties tašką. Kūrėjo laimę, kurią jam teikia jo kūrinys, ar tas kūrinys būtų didelis, ar mažas, greta vidinės įtampos iškrovos, subjektyvios jėgos įrodymo, malonaus jausmo, kad uždavinys įvykdytas, visuomet tikriausiai sudaro ir, taip sakant, objektyvus pasitenkinimas tuo, kad šis kūrinys jau yra, kad vienaip ar kitaip vertingų daiktų kosmosas buvo praturtintas štai šiuo objektu. Netgi galbūt apskritai nėra tauresnio savo kūrinio teikiamo asmeninio malonumo negu tas, kurį mes patiriame tą kūrinį nuasmenindami ir suvokdami kaip nepriklausomą nuo mūsų subjektyvumo. Ir kaip šitos dvasios objektyvacijos yra vertingos nepriklausomai nuo subjektyvių gyvenimo procesų, kurie į jas įeina kaip jų priežastys, lygiai taip pat jos vertingos nepriklausomai ir nuo kitų procesų, kurie priklauso nuo jų kaip jų padariniai. Visuomenės organizacijų ir techninio gamtos reiškinių formavimo, meno kūrinio ir mokslinio tiesos pažinimo, papročių ir dorovės svarbiausiu ir dominuojančiu dalyku mes galime laikyti jų daromą poveikį gyvenimui ir jų atsiradimą iš sielų, tačiau dažnai, o galbūt visada čia įsipina ir pripažinimas, jog gerai, kad šie dariniai apskritai yra, kad pasaulis apima ir šį dvasios pavidalą; mūsų vertinimo procesuose esama polinkio sustoti prie to, kas yra dvasiškai objektyvu, nekeliant klausimo apie šių savaime apibrėžtų dalykų psichinius padarinius. Šalia viso to subjektyvaus malonumo, kurį paprastai mums suteikia, pavyzdžiui, meno

kūrinys, mes ypatingos rūšies vertybe laikome tai, kad jis apskritai čia yra, kad dvasia susikūrė sau šį indą. Kaip mažiausiai viena kūrybinės valios linija įeina į savaiminį meno kūrinio egzistavimą ir įpina objektyvų vertinimą į save išgyvenančios kūrybinės jėgos pasitenkinimą, taip tos pačios krypties linija įeina ir į suvokiančiojo laikyseną. Ir tai yra aiškus skirtumas, palyginti su ta vertybe, kurią įgyja grynai daiktinė duotybė, *natūralus* objektas. Juk kaip tik tokie objektai – jūra ir gėlės, Alpės ir žvaigždėtas dangus – kaip tik tokie objektai tai, ką galima pavadinti jų vertybe, turi tiktai jų atspindžiuose subjektyviose sielose. Juk kai tik mes atsisakome mistinių ir fantastinių gamtos sužmoginimų, visi jie priklauso vientisai rišliai visumai, kurios indiferentiškas dėsningumas jokiai jos daliai nesuteikia kokio nors pačiu dalyku pagrįsto akcento, netgi nuo kitų dalių objektyviai atribotos egzistencijos. Tiktai mūsų žmogiškosios kategorijos išskiria iš jos atskirus gabalus, su kuriais mes susiejame estetines, juos pakylėjančias, simbolinę reikšmę turinčias reakcijas, o tai, kad gamtos grožis „pats savaime palaimingas“ (*selig an ihm selbst*), yra teisinga tik kaip poetinė fikcija; objektyvumo siekianti sąmonė nepriskiria jam jokios kitos palaimos, išskyrus tą, kurią jis suteikia mums. Taigi grynai objektyvių galių gaminys gali būti vertingas tik subjektyviai, o subjektyvių galių gaminys, atvirkščiai, mums yra objektyviai vertingas. Materialūs ir nematerialūs dariniai, į kuriuos yra investuotas žmonių norėjimas ir galėjimas, žinojimas ir jausmas, yra tie objektyviai esantys dalykai, kuriuos mes suvokiame kaip esaties reikšmingumą ir turtingumą net ir tada, kai visiškai abstrahuojamės nuo jų matymo, naudojimo ar patikimo. Tegul vertė ir reikšmė, prasmė ir svarba susikuria išimtinai žmonių sielose, tai yra nekintama tiesa *gamtos* atžvilgiu, tačiau tai neprieštarau-

ja objektyviai vertei tų darinių, į kuriuos anos – kuriančios ir formuojančios – sielos jėgos ir vertybės kaip tik jau *yra* investuotos. Saulėtekis, kurio nemato jokia akis, visiškai nepadaro pasaulio vertingesnio ar iškilesnio, nes objektyvus jo faktiškumas šioms kategorijoms apskritai nieko nereiškia; tačiau kai tik dailininkas į šio saulėtekio paveikslą įlieja savo nuotaiką, savo formos ir spalvos suvokimą, savo išraiškos gebėjimą, mes šį kūrinį laikome (kokių metafizinių kategorijų požiūriu, čia nesiimsime aiškinti) esaties apskritai praturtinimu, jos vertingumo padidinimu; pasaulis tam tikru mastu mums atrodo vertingesnis savo egzistencijos požiūriu, artimesnis savo prasmei, kai žmogaus siela kaip visų vertybių šaltinis išsilieja tokiame dabar objektyviam pasauliui priklausančiame fakte, ir ši savita reikšmė nepriklauso nuo to, ar kokia nors vėlesnė siela šią užkerėtą vertybę vėl išlaisvins ir išsklaidys ją subjektyvaus savo jutimo srovėje. Natūralus saulėtekis ir paveikslas abu yra tam tikros realybės, tačiau pirmasis savo vertę įgyja tik toliau gyvendamas psichiniame subjekte, o prie antrojo, kuris tokį gyvenimą jau yra į save įsiurbęs ir suformuotas kaip objektas, mūsų vertės pajautimas sustoja kaip prie galutinės instancijos, kurios nereikia subjektyvuoti.

Jeigu mes šiuos momentus išplėtosime iki visiško poliškumo, tai, viena vertus, turėsime subjektyviai veiklaus gyvenimo, kuris ne tik kuria visas prasmes, vertybes, reikšmes, bet jame visa tai ir lieka gyventi, išskirtinį vertinimą. Tačiau, kita vertus, ne mažiau suprantamas bus ir radikalus objektyvios tapusios vertybės akcentavimas. Žinoma, ši vertybė nelaikoma neatskiriamai susijusia su originaliu menų ir religijų, technikų ir pažinimo kūrimu; tačiau kad ir ką darytų atskiras žmogus, tai turi būti įnašas į idealų, istorinį, materializuotą dvasios kosmosą, kad ta veikla būtų pripažįstama

vertinga. Tokią vertę turi ne subjektyvus mūsų būties ir veiklos betarpiškumas, o tik jų objektyviai sunormintas ir objektyviai sutvarkytas turinys, todėl galiausiai tik šie norminimai ir šios tvarkos apima vertybės substanciją ir suteikia ją baigtiniams asmeniniams atvejams. Net Kanto moralinės valios autonomija neteikia vertės jos psichologiniam faktiškumui, bet susieja ją su objektyviam idealumui priklausančios formos realizavimu. Net mąstysena ir asmenybė įgyja reikšmę – ir gėrio, ir blogio atveju – todėl, kad priklauso virš asmenų iškilusiai karalystei. Kadangi šie subjektyviosios ir objektyviosios dvasios vertinimai yra vienas kitam priešingi, tai kultūra vienybę įgyja per juos abu, nes ji reiškia tą individualaus tobulumo atmainą, kurią galima realizuoti tik priimant ir panaudojant kokį nors antasmenybinį, tam tikra prasme už subjekto esantį darinį. Subjektui specifinė kultūringumo vertė yra neprieinama, jeigu jis jos nepasiekia per objektyvią dvasinę realybę einančiame kelyje; ta realybė savo ruožtu yra *kultūros* vertybė tik tada, jeigu per ją eina sielos kelias iš savęs į save, nuo to, ką galima pavadinti prigimtine jos būsena, į jos kultūrinę būseną.

Taigi kultūros sąvokos struktūrą galima išreikšti ir kitaip. Nėra tokios kultūros vertybės, kuri būtų tik kultūros vertybė; veikiau kiekviena iš jų, kad galėtų įgyti tokią reikšmę, taip pat turi būti vertybė kokioje nors dalykų sekoje. Tačiau ir ten, kur esama vertybės šia prasme ir ji paskatina kokį nors mūsų esybės interesą arba gebėjimą, kultūros vertybė ji vis dėlto yra tiktai tada, kai ši dalinė raida kartu mūsų visuminį Aš viena pakopa pakylėja prie jo tobulos vienybės. Tik šitaip galima suprasti du atitinkamus negatyvius dvasios istorijos reiškinius. Viena vertus, žmonės, turintys giliausių kultūrinių interesų, dažnai yra nepaprastai abejingi

atskiriems kultūros dalykiniams turiniams, net atmeta juos – jeigu jiems nepavyksta aptikti jų specialų pobūdį pranokstančios naudos savo asmenybės kaip visumos plėtotei; ir, matyt, nėra tokio žmogaus gaminio, kuris tokią naudą būtinai *turėtų* teikti, kaip, žinoma, ir tokio, kuris jos *negalėtų* teikti. Tačiau, antra vertus, pasitaiko ir tokių reiškinių, kurie, atrodo, gali būti *tik* kultūros vertybės; tai įvairūs gyvenimo formalumai ir rafinuotumai, kurie ypač būdingi būtent pernokusioms ir pavargusioms epochoms. Juk ten, kur gyvenimas pats savaime jau yra tapęs tuščias ir beprasmis, bet koks valios bei tapsmo požiūriu galimas vystymasis į jo aukštumas yra tik schemiškas ir jau nebegali gauti peno ir paskatų iš daiktų ir idėjų turinio, kaip sergantis kūnas jau nebepajėgia iš maisto asimiliuoti tų medžiagų, iš kurių sveikas kūnas gauna jėgų ir auga. Čia individualus vystymasis iš socialinių normų dar gali gauti tik visuomeniškai deramą elgseną, iš menų – tik neproduktyvų malonumą, iš techninės pažangos – tik negatyvią galimybę be vargo ir sklandžiai leisti dienas; taip atsiranda formali subjektyvioji kultūra, stokojanti ano vidinio *susipynimo* su dalykiniu elementu, tik per kurį realizuojama konkrečios kultūros sąvoka. Taigi, viena vertus, reiškiasi toks aistringas centralizuotas kultūros akcentavimas, kad jos objektyvių veiksnių dalykinio turinio darosi per daug ir taip nukrypstama į šalį, nes tas dalykinis turinys *kaip toks*, žinoma, neištirpsta ir negali ištirpti savo kultūrinėje funkcijoje; o kita vertus, kultūra yra tokia silpna ir tuščia, kad ji nepajėgi įtraukti į save objektyvius veiksnius pagal jų dalykinį turinį. Abu reiškiniai, kurie iš pirmo žvilgsnio yra pavyzdžiai, prieštaraujantys asmeninės kultūros susiejimui su beasmenėmis, atidžiau įsigilinus, veikiau patvirtina šį ryšį.

Tai, jog kultūroje šitaip susivienija galutiniai ir lemiami gyvenimo veiksniai, tampa aišku kaip tik iš to, kad kiekvieno iš jų raidai gali būti būdingas toks savarankiškumas, kuris kultūros idealu grindžiamą motyvaciją ne tik padaro nereikalingą, bet ir tiesiogiai ją atmeta. Juk žvilgsnis viena arba kita linkme pasijunta nukrypęs nuo vieningos savo intencijos, jeigu jį turi apibrėžti abiejų šių linkmių sintezė. Būtent žmonės, kuriantys išliekamuosius kultūros turinius, taigi objektyvų jos elementą, tikriausiai atsisakys savo darbo motyvą ir vertę tiesiogiai perimti iš kultūros idėjos. Čia veikiau esama štai tokios vidinės būsenos. Religijos pranašui ir menininkui, išradėjui ir valstybės veikėjui, mokslininkui ir įstatymų leidėjui svarbūs du dalykai: jo esybės jėgos iškrova, jo prigimties kilimas į aukštumas, kuriose ji iš savęs išskleidžia kultūrinio gyvenimo turinius, – ir aistra dalykui, kurio savaiminio tobulumo siekdamas subjektas tampa pats sau abejingas ir užgęsta; genijuje abi šios srovės sutampa: subjektyviosios dvasios sklaida iš jos pačios, išsiveržianti jos jėga genijui sudaro neišardomą vienybę su visiškai savęs išsižadančiu atsidavimu objektyviam uždaviniui. Kultūra, kaip paaiškėjo, visuomet yra sintezė. Tačiau sintezė nėra vienintelė ir pati betarpiškiausia vienybės forma, nes jos prielaida arba koreliatas yra jos elementų atskirumas. Tiktai toks į analizę linkęs laikas, kokia yra nūdiena, sintezėje galėjo įžvelgti viską aprėpiančią dvasios santykio su pasauliu gelmę; tačiau juk esama ir pradinės, dar nediferencijuotos vienybės; kadangi iš jos kyla analitiniai elementai, panašiai kaip organinis gemalas išsišakoja į daugybę atskirų narių, ši vienybė yra anapus analizės ir sintezės – nesvarbu, ar jos abi plėtojasi iš šios vienybės sąveikaudamos ir viena iš jų bet kurioje pakopoje remiasi kita, ar sintezė analitiškai atskirtus elementus po to sujun-

gia į vienybę, tačiau pastaroji jau yra kažkas visiškai kita negu tai, kas buvo prieš atskyrimą. Kūrybinis genijus pasižymi ta pradine subjektyvumo ir objektyvumo vienybe, kuri iš pradžių turi būti suskaidyta, kad individų kultūrėjimo procese vėl, taip sakant, galėtų atsirasti jau visiškai kita, sintetine forma. Todėl kultūrinis interesas yra ne vienoje plotmėje su grynai savaimine subjektyviosios dvasios raida ir grynu atsidavimu dalykui, bet susijęs su jais taip, kad anapus vidujai betarpiško sielos vertybinio impulso kaip antrinis dalykas, kaip abstrakti visuotinybė prisijungia refleksyvumas. Kultūra lieka nuošalyje, kol siela savo keliu, taip sakant, eina tik per savo pačios sritį ir užbaigia jį vien gryna savo esybės plėtote, nesvarbu, kaip ta esybė būtų apibrėžta dalykiniu požiūriu.

Jeigu mes kitą kultūros veiksnį – iki idealios ypatingos egzistencijos, nebepriklausančios nuo bet kokio psichinio susijaudinimo, išgrynintus dvasios gaminius – matysime izoliuotą ir apsiribojantį savimi, tai jo savičiausia prasmė ir vertė jokiu būdu nesutaps su jo kultūrine verte; tas veiksnys pats savaime paliks savo kultūrinę reikšmę visiškai atvirą. Meno kūrinys privalo būti tobulas pagal meno normas, kurioms nesvarbu niekas, tik jos pačios ir kurios suteiktų kūriniui vertę arba jos nesuteiktų net ir tuo atveju, jeigu, taip sakant, pasaulyje nebūtų nieko daugiau, tik šis kūrinys; tyrimo rezultatas kaip toks privalo būti teisingas, o visa kita absoliučiai nesvarbu; religija savo prasmę apriboja išganymu, kurį ji suteikia sielai, ūkinis produktas siekia būti tobulas kaip ūkinis produktas ir nepripažįsta kitokio savo vertės mato. Visos šios sekos skleidžiasi paklusdamos grynai vidinių dėsnių uždarumui, o ar jos gali prisidėti prie subjektyvių sielų vystymosi ir jeigu gali, tai kokiomis vertybėmis – šitai grynai dalykinių ir vienintelių joms

taikytinų normų požiūriu yra visiškai nesvarbu. Todėl nesunku suprasti, kodėl mes dažnai susiduriame ir su tų žmonių, kurie orientuoti tik į subjektą, ir tų, kurie orientuoti tik į objektą, iš pirmo žvilgsnio stebinančiu abejingumu, net priešiškumu kultūrai. To žmogaus, kuriam svarbu tik sielos išganymas arba tik asmeninės jėgos idealas, arba tik individuali vidinė raida, kur neturi įsibrauti joks išorinis momentas, vertinimai stokoja vieno integruojančiojo kultūros veiksnio, o antrojo veiksnio stinga vertinimams to žmogaus, kuriam svarbus tik grynai dalykinis kūrinio tobulumas, kuriam svarbu, kad būtų realizuota ši *jo* idėja ir jokia kita vienaip ar kitaip su kūriniu susijusi idėja. Pirmojo tipo kraštutinumas yra šventasis asketas, antrojo – dalykiniam fanatizmui pasidavęs specialistas. Iš pirmo žvilgsnio stulbina tai, kad tokių neabejotinų „kultūros vertybių" kaip religingumas, asmenybės ugdymas, įvairaus pobūdžio technika skleidėjai niekina kultūros sąvoką arba turi su ja kovoti. Tačiau situacija pasidaro aiški, kai tik mes atsižvelgiame į tai, kad kultūra visuomet yra tiktai subjektyvaus vystymosi ir objektyvios dvasinės vertybės *sintezė* ir kad išskirtinis vieno iš šių elementų buvimas turi pašalinti jų abiejų susipynimą.

Dėl tokio kultūros vertybės priklausymo nuo antrojo veiksnio, kuris yra anapus objekto dalykiškai savitos vertybių sekos, poveikio pasidaro suprantama, kad kaip tik jis kultūros vertybės skalėje dažnai pasiekia visiškai kitą padalą negu grynai dalykinių reikšmių skalėje. Įvairūs kūriniai, kurie savo meniniu, techniniu, intelektualiniu lygiu lieka žemiau jau pasiektos aukštumos, vis dėlto gali veiksmingiausiai įsijungti į daugelio žmonių gyvenimo procesą kaip padedantys atskleisti juose slypinčias jėgas, kaip tiltai į aukštesnę jų raidos pakopą. Kaip iš gamtos įspūdžių ne vien dinamiškiausi ir stip-

riausi arba estetiškai tobuliausi suteikia mums didžiausią palaimą ir jausmą, kad tamsūs ir nevaisingi elementai mumyse staiga tampa šviesūs ir harmoningi, – tokį poveikį mums gana dažnai daro visiškai paprastas peizažas ar šešėlių žaismas vasaros dieną, – lygiai taip pat dvasinio kūrinio reikšmė, kad ir kokia didelė arba maža ji būtų tokių kūrinių sekoje, pati savaime dar nenusako, ką šis kūrinys gali duoti mūsų kultūros keliui. Juk čia viską lemia tai, kad ši speciali kūrinio reikšmė turi tarsi šalutinį poveikį – prisideda prie esminio arba bendro asmenybės vystymosi. Ir tai, kad šis poveikis gali būti atvirkščiai proporcingas jo savajai arba vidinei vertei, priklauso nuo įvairių gilesnių priežasčių. Esama visišką tobulumą pasiekusių žmogaus kūrinių, prie kurių mes kaip tik dėl užbaigto jų tobulumo neturime jokios prieigos arba kurie dėl to neturi jokios prieigos prie mūsų. Toks kūrinys, taip sakant, lieka savo vietoje, iš kurios jis negali būti perkeltas į mūsų akiratį, jis yra vieniša tobulybė, prie kurios mes galbūt galime prieiti, tačiau negalime ja pasinaudoti, kad jos padedami paskatintume savo pačių tobulėjimą. Šiuolaikiniam gyvenimo jausmui galbūt antika pasižymi tokiu sau pakankamu tobulu uždarumu, dėl kurio jos neįmanoma įjungti į nerimastingą mūsų gyvenimo tempo pulsavimą; ir kaip tik tai šiandien daugelį skatina ieškoti kokio nors kito fundamentalaus mūsų kultūros raidos veiksnio. Tą patį galima pasakyti ir apie tam tikrus etinius idealus. Šitaip apibūdinami objektyviosios dvasios dariniai, matyt, labiau negu kiti yra skirti tam, kad skatintų mūsų visybės plėtojimąsi nuo grynos galimybės iki aukščiausios tikrovės ir suteiktų jam kryptį. Tačiau kai kuriuose etiniuose imperatyvuose slypi tokio griežto tobulumo idealas, kad jis jau, taip sakant, neleidžia aktualizuoti jokios energijos, kuri galėtų įsijungti į mūsų vystymąsi.

Kad ir kaip aukštai toks imperatyvas būtų etinių idėjų sekoje, kaip kultūros elementas jis aiškiai atsiliks nuo kitų idealų, kurie iš savo žemesnės padėties toje sekoje pirmiausia asimiliuosis į mūsų raidos ritmiką ir ją sustiprins. Kita tokios disproporcijos tarp darinio dalykinės vertės ir kultūrinės vertės priežastis yra skatinimo, kurį mes iš jo patiriame, vienpusiškumas. Daugelis objektyviosios dvasios turinių daro mus protingesnius arba geresnius, laimingesnius arba vikresnius, tačiau tuo jie iš tikrųjų ugdo ne *mus*, o tik, taip sakant, kokį nors mūsų objektyvų aspektą arba ypatybę; taigi čia mes susiduriame su subtiliu ir be galo menku, išoriškai visiškai nepastebimu skirtumu, kuris susijęs su mįslingu santykiu tarp vieningos mūsų visumos ir atskirų mūsų energijų bei tobulumų. Žinoma, visą uždarą realybę, kurią vadiname mūsų subjektu, mes galime apibūdinti tik kaip tokių atskirybių sumą, neteigdami, kad ji iš tokių atskirybių susidaro; šiuo atveju mūsų disponuojamos kategorijos – dalių ir visumos – jokiu būdu neatskleidžia viso šio ypatingo santykio. Visi tie vieniniai dalykai, traktuojami patys savaime, turi objektyvų pobūdį, būdami izoliuoti jie gali egzistuoti įvairiausiuose skirtinguose subjektuose ir tiktai dėl savo vidinio aspekto, kuriuo jie skatina mūsų esybės vienybės formavimąsi, įgyja mūsų subjektyvumo pobūdį. Bet tie dalykai tam tikra prasme siejasi su objektyviomis vertybėmis, jie yra mūsų periferijoje, kuri mus veda į objektyvų, išorinį ir dvasinį, pasaulį. Tačiau kai tik ši į išorę nukreipta, išorės maitinama funkcija atkertama nuo jos į vidų nukreiptos, į mūsų centrą įeinančios reikšmės, atsiranda tas neatitikimas; mes daromės mokytesni, tikslingiau veikiame, įgyjame įvairesnių pomėgių bei gebėjimų, galbūt tampame ir labiau „išsilavinę“, bet mūsų kultūringumas čia nepasistūmėjo į priekį nė per žingsnį, nes šitaip mes ei-

name nuo žemesnės turėjimo ar galėjimo pakopos prie aukštesnės, tačiau neiname nuo savęs pačių kaip žemesnių prie savęs pačių kaip aukštesnių.

Šitą to paties objekto dalykinės reikšmės ir jo kultūrinės reikšmės neatitikimo galimybę aš akcentavau tik todėl, kad primygtinai pabrėžčiau principinį elementų, kurių susipynimas sudaro kultūrą, dvilypumą. Šis susipynimas iš tikrųjų yra labai ypatingas, ir čia kultūrinę reikšmę turinti asmenybės būties raida yra grynai subjekto būsena, tačiau tokia, kurią galima pasiekti tik priimant ir panaudojant objektyvius turinius. Todėl kultūringumas yra, viena vertus, begalinis uždavinys, nes objektyvių momentų naudojimas asmenybės būties tobulinimui niekada negali būti traktuojamas kaip pasibaigęs; antra vertus, kalbos vartosenos niuansas labai tiksliai atitinka šį dalykinį turinį, kai su atskira objektyvia sritimi susijusi kultūra – religinė kultūra, meninė kultūra ir t. t. – paprastai žymi ne individų būseną, o tik viešosios dvasios sritį, ta prasme, kad kokioje nors epochoje yra ypač daug arba itin įspūdingų tam tikros rūšies dvasinių turinių, kurie lemia individų kultūrėjimą. Individai, tiksliau kalbant, gali būti kultūringi daugiau arba mažiau, tačiau negali būti vienaip ar kitaip specializuotai kultūringi; individo dalykiškai savita kultūra gali reikšti arba tai, kad kultūrinis ir kaip toks virš specializuotumo iškylantis individo tobulumas buvo įgytas daugiausia dėl kokio nors vienašališko turinio poveikio, arba tai, kad, greta savo tikrojo kultūringumo, jis dar disponuoja didesnėmis galimybėmis ir žiniomis kokioje nors dalykinėje srityje. Pavyzdžiui, individo meninė kultūra – jeigu ji nėra vien tie meniniai gebėjimai, kurių šiaip jau gali turėti ir „nekultūringas“ žmogus – gali liudyti vien tai, kad šiuo atveju turime reikalą būtent su *šiais* dalykiniais tobulumais,

kurie turėjo poveikį asmenybės visuminės būties užbaigtumui.

Tačiau šioje kultūros struktūroje žioji plyšys, kuris paprastai esti jau jos pamate ir iš subjekto ir objekto sintezės, metafizinės jos sąvokos reikšmės leidžia atsirasti tam tikram paradoksui, netgi tragedijai. Subjekto ir objekto dualizmas, kuris yra jų sintezės prielaida, nėra, taip sakant, tik substancialus, susijęs su jų abiejų būtimi. Ta vidinė logika, pagal kurią vienas iš jų save išskleidžia, anaiptol nesutampa su ta logika, pagal kurią save išskleidžia kitas. Jeigu pirmieji teisės, meno, papročių motyvai jau sukurti, – galbūt remiantis mūsų savičiausiu ir vidujausiu spontaniškumu, – tai nuo mūsų jau visai nebepriklauso, į kokius atskirus darinius jie išsiskleidžia; juos kurdami ir priimdami mes veikiau vadovaujamės idealiu būtinumu, kuris yra visiškai dalykinis ir kuriam mūsų individualybės siekiai, kad ir kokie esminiai jie būtų, rūpi ne daugiau negu fizinėms jėgoms ir jų dėsniams. Žinoma, apskritai teisybė, kad kalba už mus kuria ir mąsto, t. y. kad ji priima fragmentiškus arba susietus mūsų pačių esybės impulsus ir sukuria užbaigtumą, kurio kitaip šie impulsai, net ir grynai mums patiems, nepasiektų. Tačiau šis objektyvių ir subjektyvių procesų paralelizmas vis dėlto nepasižymi principiniu būtinumu. Net kalbą kai kada mes suvokiame kaip svetimą gamtos jėgą, kuri ne tik mūsų pasisakymus, bet ir vidujausius nusistatymus iškreipia ir sudarko. Ir religija, kuri aiškiai yra atsiradusi iš sielos pačios savęs paieškų, tie sparnai, kuriuos siela savo jėgomis užsiaugina, kad jie pakeltų ją į jai deramas aukštumas, – net ji, kartą įsitvirtinusi, turi tam tikrus formavimosi dėsnius, kurie atskleidžia jos, bet ne visuomet mūsų būtinumą. Religijai kaip jos antikultūrinė dvasia dažnai prikišamas ne tik pasitaikantis jos priešiškumas intelektualinėms,

estetinėms, dorovinėms vertybėms, bet ir kitas, gilesnis dalykas: tai, kad ji eina savu, jos pačios imanentinės logikos nubrėžtu keliu, į kurį ji traukia ir gyvenimą; tačiau kad ir kokių transcendentinių gėrybių siela visada surastų šiame kelyje, jis gana dažnai ją veda ne į jos visybės užbaigimą, į kurį nukreipia jos pačios galimybės ir kuris, įimantis į save objektyvių darinių reikšmingumą, kaip tik ir vadinasi kultūra.

Kadangi beasmenių darinių ir ryšių logika turi savo dinamiką, tarp jų ir vidinių asmenybės potraukių bei normų atsiranda stiprios trintys, kurios kultūros kaip tokios formoje virsta su niekuo nepalyginamu susigrūdimu. Nuo to laiko, kai žmogus apie save sako Aš, kai jis tapo jį patį pranokstančiu ir sau priešpriešinamu objektu, kai dėl mūsų sielos tokios formos jos turiniai centre sudaro vieną visumą, – nuo tada iš šios formos turėjo rastis jos idealas, kad šie su centru susieti turiniai turi būti ir vienybė, kuri yra savyje uždara ir todėl yra sau pakankama visuma. Tačiau turiniai, kurių pagrindu Aš turi realizuoti šį organizavimąsi į savąjį vieningą pasaulį, priklauso ne vien jam; jie yra jam *duoti*; gaunami iš kokios nors erdvinės, laikinės, idealios išorybės, jie kartu yra turiniai kažkokių kitų pasaulių, visuomeninių ir metafizinių, sąvokinių ir etinių, ir šiuose pasauliuose jie turi savo formas ir sąryšius, kurie nenori sutapti su būdingais Aš. Šiais turiniais, kurie savitu būdu formuoja Aš, išoriniai pasauliai šį Aš pagauna, kad įtrauktų jį į save; formuodami turinius pagal *savo* reikalavimus, jie neleidžia jiems susigrupuoti aplink Aš kaip savo centrą. Religiniame konflikte tarp žmogaus pakankamumo sau arba laisvės ir jo įjungimo į dieviškąją tvarką tai įgyja plačiausią ir giliausią išraišką; bet tai, kaip ir socialinis konfliktas tarp žmogaus kaip užbaigtos individualybės ir kaip vien socialinio organizmo nario, yra tik *vienas* to

grynai formalaus dualizmo, į kurį mūsų gyvenimo turinių priklausymas dar kitiems negu mūsų Aš ratams mus neišvengiamai įtraukia, atvejis. Žmogus ne tik begalę kartų atsiduria dviejų ratų, iš kurių kiekvienas galėtų jį įtraukti į save, objektyvių jėgų ir vertybių sankirtos taške, bet ir pats save jaučia kaip centrą, kuris aplink save ir pagal savo asmenybės logiką harmoningai formuoja visus savo gyvenimo turinius. Ir kartu jis jaučia solidarumą su kiekvienu iš šių periferinių turinių, kurie priklauso ir kokiam nors kitam ratui ir čia yra pavaldūs kitam judėjimo dėsniui; taigi mūsų esybė yra, taip sakant, jos pačios ir kokio nors svetimo reikalavimų rato sankirtos taškas. Kultūros faktas glaudžiai sujungia vieną su kita abi šios kolizijos puses taip, jog vienos iš jų raida tiesiogiai priklauso nuo to, kad ji į save įtraukia antrąją pusę (t. y. ji tiktai šitaip gali pasidaryti kultūringa), taigi prielaida čia yra jų abiejų paralelizmas arba savitarpio atitikimas. Metafizinis subjekto ir objekto dualizmas, kurį iš esmės įveikė ši kultūros struktūra, toliau gyvuoja kaip atskirų empirinių turinių subjektyvios ir objektyvios raidos nedarna.

Tačiau galbūt plyšys prasiveria dar giliau, kai skirtingose pusėse yra ne priešpriešiais nukreipti turiniai, bet kai objektyvūs turiniai dėl formalių savo apibrėžčių – savarankiškumo ir masiškumo – neįgyja reikšmės subjektui. Kultūros formulė buvo tokia, kad sielos subjektyvios energijos įgyja objektyvią, nuo kūrybinio gyvenimo proceso toliau nepriklausomą formą ir ši savo ruožtu vėl įtraukiama į subjektyvų gyvenimo procesą tokiu būdu, kuris jo dalyviui leidžia suteikti savo esminei būčiai tobulą užbaigtumą. Tačiau ši iš subjekto per objektus į subjektą tekanti srovė, kurioje metafizinis subjekto ir objekto santykis tampa istorine tikrove, dabar gali prarasti savo tolydumą; objektas daug principinges-

niu būdu, negu ligi šiol buvo aiškinama, gali prarasti savąją tarpininko reikšmę ir taip sugriauti tiltus, per kuriuos ėjo jo kultūrinimo kelias. Tokia izoliacija ir susvetimėjimas paveikia pirmiausia kuriančiuosius subjektus dėl jų darbo pasidalijimo. Objektai, kurie pagaminami daugelio asmenų kooperuotu darbu, išsidėsto skalėje pagal tai, kokiu mastu jų vienybė kyla iš vieningos, apgalvotos individo intencijos arba, jeigu nėra tokio sąmoningo prado, iš susikooperavusių asmenų dalinių įnašų. Vienas šitokios skalės polius gali būti, pavyzdžiui, miestas, pastatytas be kokio nors išankstinio plano, o tik pagal atsitiktinius atskirų žmonių poreikius ir polinkius, kuris dabar vis dėlto kaip visuma yra prasmingas, regimai uždaras, organiškai savyje sutelktas darinys. Kitą polių gali iliustruoti fabriko produktas, kurį kartu gamina dvidešimt darbininkų, iš kurių nė vienas nežino kitų dalinių darbų bei jų sąryšio ir kuriems visa tai nėra svarbu, o visam procesui, žinoma, vadovauja asmeninė centrinė valia ir intelektas; arba tai gali būti orkestras, kuriame obojininkas arba būgnininkas neturi jokios nuovokos apie smuikininko ar violončelininko partijas ir vis dėlto, vadovaujami dirigento lazdelės, sudaro su jais tobulą sąveikos vienybę. Tarpinę padėtį tarp šių reiškinių galėtų užimti laikraštis, kurio bent jau išorinė požiūrio ir reikšmės vienybė šiek tiek priklauso nuo vadovaujančiojo asmens, tačiau daugiausia randasi iš skirtingiausių, viena kitai visiškai svetimų asmenybių skirtingiausio pobūdžio, vienas kito atžvilgiu atsitiktinių straipsnių. Kalbant absoliučiai, šių reiškinių tipas yra toks: dėl skirtingų asmenų veiklos atsiranda kultūros objektas, kuris kaip visuma, kaip esama ir specifiškai veikli vienybė *neturi jokio gamintojo*, nėra kilęs iš atitinkamos psichinio subjekto vienybės. Elementai čia yra susijungę tarsi pagal jiems patiems kaip objektyviems daiktams

būdingą logiką ir formavimosi intenciją, kurių jiems nesuteikė jų kūrėjai. Dvasinio turinio objektyvumas, kuris jį padaro nepriklausomą nuo visokių galimų jo suvokimų ar nesuvokimų, čia susijęs jau su jo gamyba: nesvarbu, ko atskiri žmonės norėjo ar nenorėjo, gatavas darinys, grynai kūniškai realizuotas, dabar savo veiksminga reikšme jokios dvasios nemaitinamas, vis dėlto šią reikšmę turi ir kultūros procese gali ją perduoti toliau. Ne iš esmės, bet tik laipsniu ši situacija skiriasi nuo tos, kai mažas vaikas, žaisdamas su raidėmis, atsitiktinai sudėlioja iš jų prasmingą žodį; ši prasmė, pasižyminti dvasiniu objektyvumu ir konkretumu, vis dėlto gaminyje yra, nesvarbu, kad ji buvo sukurta visiškai jos nenumatant. Tačiau, jeigu kalbėsime tiksliau, tai yra tik labai radikalus visiškai bendro žmogiškojo dvasinio likimo atvejis, apimantis ir anuos darbo pasidalijimo atvejus. Tarp tų reikšmių, kurias turi didžioji dauguma mūsų dvasinės kūrybos produktų, dalis yra tokių, kurios nėra mūsų sukurtos. Aš čia kalbu ne apie neoriginalius dalykus, paveldėtas vertybes, priklausomumą nuo modelių; juk ir tokiu atveju kūrinys su visu savo turiniu vis dėlto galėtų būti kilęs iš mūsų sąmonės, nors ši sąmonė čia būtų tik perdavusi tai, ką ji priėmė *tale quale**. Veikiau didžiulėje daugumoje objektyvių mūsų veiklos rezultatų esama ir tokios reikšmės, kurią juose gali rasti kiti subjektai, tačiau kurios mes patys nesame įdėję. Žinoma, ne absoliučia, bet santykine prasme galima pasakyti: pats audėjas nežino, ką jis audžia. Gatavame produkte glūdi tokie akcentai, santykiai, vertybės, kurie išplaukia grynai iš jo dalykinio turinio ir nepriklauso nuo to, ar kūrėjas žinojo, kad jie bus jo veiklos rezultatas.

*Toks, koks yra (*lot.*).

Paslaptingas ir kartu abejonių nekeliantis faktas yra tai, kad prie materialaus darinio gali būti prisijungusi objektyvi dvasinė prasmė, kurią gali atkurti kiekviena sąmonė, nors jokia sąmonė nėra šios prasmės į jį įdėjusi, ir ji susijusi tik su grynu, savičiausiu šios formos faktiškumu. Gamtoje, priešingai, analogiškas atvejis visai nėra problemiškas: jokia meninė valia nesuteikė pietiniams kalnynams stilingo jų kontūrų tyrumo arba audringai jūrai – jos sukrečiančios simbolikos. Tačiau visuose dvasios kūriniuose pirmiausia paprastai dalyvauja arba gali dalyvauti grynai gamtinis momentas – tiek, kiek jis turi tokių reikšmės galimybių, bet kartu taip pat dvasinis jų elementų turinys ir jų savaime išplaukiantis sąryšis. Galimybė išgauti iš jų tam tikrą subjektyvų dvasinį turinį yra į juos investuota tarsi toliau nenusakoma objektyvi forma, visiškai pranokstanti savo kilmę. Štai kraštutinis pavyzdys: kūrėjas sukūrė mįslę, į kurią jis įdėjo apibrėžtą jos įminimą; jeigu bus surastas koks kitas jos įminimo žodis, kuris yra toks pat tinkamas, prasmingas, sukeliantis nuostabą kaip ir anas, tai jis bus lygiai toks pat „teisingas", ir nors jis neturi absoliučiai nieko bendro su mįslės kūrimo procesu, tačiau kaip idealus objektyvumas jis slypi sukurtame kūrinyje kaip ir anas žodis, į kurį orientuojantis mįslė buvo sukurta. Kai mūsų kūrinys sukurtas, jis ne tik įgyja objektyvią egzistenciją ir nuosavą gyvenimą, kuriuos perėmė iš mūsų, bet ir jo paties būtyje – tarsi dėl objektyviosios dvasios malonės – jau glūdi jo stiprybė ir silpnybė, jo sudedamosios dalys ir reikšmės, dėl kurių mes patys esame niekuo dėti ir kurios mus pačius dažnai stebina.

Šitos objektyviosios dvasios galimybės ir savarankiškumo mastas turi tiktai atskleisti, kad ji net ir tada, kai yra kilusi iš subjektyviosios dvasios sąmonės, po objektyvavimo jau egzistuoja nepriklausomai nuo pastarosios

ir pati turi šansų būti iš naujo subjektyvuota; žinoma, šie šansai nebūtinai realizuojami – juk anksčiau pateiktame pavyzdyje antrasis mįslės įminimo žodis savo objektyvia dvasine reikšme teisėtai gyvuoja ir prieš jį surandant arba net jeigu jis apskritai nesurandamas. Ši savita kultūros turinių ypatybė – kurią lig šiol mes priskyrėme atskiriems, tarsi izoliuotiems turiniams – yra to lemtingo savarankiškumo, kurio skatinama auga ir auga kultūros produktų karalystė, tarsi vidinis loginis būtinumas trauktų iš jų vieną narį po kito, metafizinis pamatas; tai dažnai vyksta beveik nepriklausomai nuo pačių kūrėjų valios bei asmenybės ir visiškai atsiribojant nuo klausimo, kiek subjektų apskritai ir kaip giliai bei tobulai suvokia ir realizuoja jų kultūrinę reikšmę. „Fetišo pobūdis“, kurį Marxas priskyrė ūkiniams objektams prekinės gamybos epochoje, yra tiktai specifiškai modifikuotas šio mūsų kultūros turinių visuotinio likimo atvejis. Šie turiniai priklauso – ir kylant „kultūrai“ vis labiau – nuo paradokso, kad jie, nors yra subjektų sukurti ir subjektams skirti, savo tarpine objektyvumo forma, kurią jie įgyja anapus ir šiapus šių instancijų, yra pavaldūs imanentinei raidos logikai ir dėl to susvetimėja ir savo kilmės, ir savo tikslo atžvilgiu. Tai yra ne koks nors fizinis būtinumas, kurį čia reikėtų turėti galvoje, bet iš tikrųjų tik kultūrinis būtinumas, nors jis, žinoma, negali išvengti fizinio sąlygotumo. Tačiau tai, kas tokius produktus kaip dvasios produktus verčia rastis tarsi vieną iš kito, yra ne gamtamokslinė, o kultūrinė objektų logika. Čia slypi lemtingas vidinis visų „technikų“ prievartos instinktas, pasireiškiantis, kai tik jų plėtotė peržengia tiesioginio vartojimo srities ribas. Antai industrinė daugelio fabrikatų gamyba gali skatinti gaminti tokius šalutinius produktus, kuriems iš tikrųjų nėra jokio poreikio, – vien dėl būtino reikalo pilnutinai

panaudoti jau sukurtus įrenginius; techninė seka pati savaime reikalauja papildyti ją tokiais nariais, kurių sielos sekai, iš tiesų viską lemiančiai, visiškai nereikia, – ir šitaip atsiranda pasiūla prekių, kurios savo ruožtu sukelia dirbtinius ir subjektų kultūros požiūriu beprasmius poreikius. Ne kitaip yra ir kai kuriose mokslo šakose. Filologinė technika, viena vertus, pasiekė bene neprilygstamą subtilumą ir metodinį tobulumą, o kita vertus, objektų, kuriuos šitaip apdoroti yra tikrasis dvasinės kultūros interesas, daugėja ne taip greitai ir todėl filologinės pastangos dažnai virsta mikrologija, pedantizmu ir neesminių dalykų gvildenimu – savotiška metodų tuščia eiga ir nesibaigiančia dalykinių normų, kurių savarankiškas kelias jau nebesutampa su kultūra kaip gyvenimo tobulinimu, plėtra. Tokiu būdu daugelyje mokslo sričių atsiranda tai, ką galima pavadinti perteklinėmis žiniomis, – suma metodiškai nepriekaištingų, abstrakčios mokslo sampratos požiūriu neabejotinų žinių, kurios vis dėlto yra svetimos tikrajai visų tyrinėjimų tikslo prasmei; čia aš, suprantama, turiu galvoje ne kokį nors išorinį, bet idealų ir kultūrinį tikslą. Didžiulė, ir ekonominės naudos sumetimų didinama jėgų, kurios nori, o dažnai ir geba teikti dvasinę produkciją, pasiūla lėmė, kad savaime vertingu laikomas *bet koks* mokslinis darbas, kurio tikroji vertė dažnai yra tik konvencija, kone mokslininkų kastos sąmokslas, taigi privedė prie nepaprastai vaisingo mokslinės dvasios incuchto, kurio rezultatai ir vidine, ir tolesnio poveikio prasme nėra vaisingi. Tuo yra pagrįsta fetišistinė paslauga, kurią jau nuo senų laikų teikia „metodas“, – esą koks nors darbas yra vertingas jau vien todėl, kad jo metodas yra korektiškas; tai yra labai gudri priemonė, leidžianti įteisinti ir didžiai vertinti daugybę darbų, kurie pažinimo raidos prasmės ir sąryšio, kad ir kaip kilniaširdiškai suprantamų,

požiūriu yra bergždi. Žinoma, galima paprieštarauti, kad ir, atrodytų, patys neesmingiausi tyrinėjimai tą raidą kai kada nuostabiausiai paskatina. Tai yra atsitiktiniai šansai, su kuriais mes susiduriame kiekvienoje srityje ir kurie vis dėlto negali mums sukliudyti kokią nors veiklą jos teisėtumo ir vertingumo šiuo metu požiūriu, nors ir ne absoliučiai, apibūdinti kaip protingą ar neprotingą. Niekam neatrodys prasminga kur pakliuvo pasaulyje ieškoti anglies ar įrengti naftos gręžinius, nors galimybė tokiu būdu ką nors surasti yra gana akivaizdi. Lygiai taip pat egzistuoja apibrėžtas mokslinių darbų naudingumo tikimybinis slenkstis – nors vienu iš tūkstančio atvejų šis naudingumas gali pasirodyti esąs klaidingai nustatytas, tačiau tai anaiptol nepateisina įdėtų pastangų, kurios 999 atvejais yra tuščios. Kultūros istorijos požiūriu, tai taip pat yra tik kultūros turinių perkėlimo į dirvą, kurioje juos skatina ir priima kitokie, o ne kultūriškai prasmingi tikslai bei jėgos ir kurioje jie neišvengiamai sukrauna tuščius žiedus, atskiras reiškinys. Su tuo pačiu galutiniu formaliu motyvu mes susiduriame tada, kai meno raidoje techninės galimybės tampa pakankamai didelės, kad išsivaduotų nuo tarnavimo bendriesiems kultūriniams meno tikslams. Dabar, vis dar paklusdama savajai dalykinei logikai, technika darosi vis rafinuotesnė, tačiau tai yra tiktai *jos* tobulėjimas, bet jau nėra meno kultūrinės prasmės tobulėjimas. Visa besaikė specializacija, kuria šiandien skundžiamasi visose veiklos srityse ir kuri tarsi negailestingas demonas toliau gilėdama viską pajungia savo dėsniui, yra tiktai visuotinės negailestingos kultūros elementų lemties – kad objektai turi savąją raidos logiką, ne sąvokinę, ne gamtinę, o tiktai jų kaip kultūros žmogaus kūrinio raidos logiką, ir dėl to nutolsta nuo tos krypties, kuria jie galėtų įsijungti į žmogaus sielos, jo asmenybės ugdymą –

atskiras atvejis. Todėl šis neatitikimas jokiu būdu nėra tapatus tam, kuris dažnai pabrėžiamas: priemonių virtimui galutiniais tikslais, kurį kiekviename žingsnyje demonstruoja vėlesnės kultūros. Juk tai yra grynai psichologinis reiškinys, akcentavimas, susijęs su sielai būdingais atsitiktinumais ar būtinumais ir neturintis tvirto ryšio su dalykiniu daiktų sąryšiu. Tačiau šiuo atveju mes turime reikalą kaip tik su šiuo ryšiu, su imanentine daiktų kultūrinio formavimo logika; žmogus čia tampa reiškėju tos prievartos, kuria ši logika valdo tuos procesus ir stumia juos tarsi *liestine* kelio, kuriuo jie vėl sugrįžta į gyvą žmonių kultūros raidą. Tai yra tikroji kultūros tragedija. Juk tragišką lemtį – skirtingai nuo liūdnos ar iš išorės griaunančios lemties – mes tikriausiai apibūdinsime šitaip: su ja mes susiduriame tada, kai prieš esybę nukreiptos naikinančios jėgos randasi kaip tik iš pačios šios esybės giliausiųjų sluoksnių, kai tos esybės sunaikinimas yra likimas, kuris slypi joje pačioje ir yra, taip sakant, loginė sklaida kaip tik tos struktūros, kuria remdamasi esybė sukūrė savo pozityvią esatį. Bet kokios kultūros sąvoka apima tai, kad dvasia sukuria savarankišką objektyvumo momentą, per kurį subjektas nutiesia savo kelią iš savęs paties į save patį; tačiau kaip tik dėl to šis integruojantis, kultūrą lemiantis elementas pasmerkiamas savai raidai, kuri vis dar naudojasi subjektų jėgomis, vis dar tempia subjektus į savo kelią, tačiau šis jau neveda į jų pačių aukštumas: subjektų raida dabar jau nebegali eiti tuo keliu, kurį pasirinko objektai; o eidama objektų nužymėtu keliu subjektų raida patenka į aklavietę arba į jų vidujausio ir savičiausio gyvenimo tuštumą.

Tačiau dar pozityvesniu būdu kultūros raida iškelia subjektą už savo pačios ribų dėl jau minėto beformiškumo ir beribiškumo, kuriuos objektyvioji dvasia įgyja dėl

neriboto jos kūrėjų skaičiaus. Kiekvienas gali prisidėti kaupiant objektyvuotų kultūros turinių atsargas neatsižvelgdamas į kitus to kaupimo dalyvius; atskirose kultūros epochose šios atsargos, žinoma, turi apibrėžtą atspalvį, taigi joms būdinga vidinė kokybinė riba, tačiau tokios pat kiekybinės ribos jos neturi, nes nėra jokios priežasties, kuri neleistų joms daugėti iki begalybės, rikiuoti knygą prie knygos, meno kūrinį prie kūrinio, išradimą prie išradimo: objektyvumo kaip tokio formai būdingas jokių ribų neturintis talpumas. Tačiau su šia, taip sakant, neorganiško kaupimo galimybe kaupimas asmeninio gyvenimo forma yra visiškai nebendramatis. Juk šios gyvenimo formos imlumą riboja ne tik jo jėgos ir trukmė, bet ir tam tikra šios formos vienybė bei reliatyvus uždarumas, todėl asmeninis gyvenimas apibrėžtoje pasirinkimo galimybių erdvėje renkasi iš tų turinių, kurie jam siūlosi kaip individualaus lavėjimo priemonės. Žinoma, tas nebendramatiškumas nebūtinai turi tapti individui praktine problema, kai nuošalyje lieka visa tai, ko jo lavėjimas negali asimiliuoti. Tačiau viskas nėra taip paprasta. Neaprėpiamai didėjančios objektyvuotos dvasios atsargos kelia reikalavimus subjektui, žadina nedrąsius jo siekius, traumuoja jį leisdamos pajusti savo ribotas galimybes ir bejėgiškumą, įtraukia į bendrus santykius, kurių visumos jis negali išvengti, nors neįstengia įveikti net kokio nors atskiro jos turinio. Taip susidaro tipiška probleminė šiuolaikinio žmogaus būsena: atsiranda jausmas, kad jis yra apsuptas daugybės kultūros elementų, kurie jam nėra nesvarbūs, bet galiausiai vis dėlto yra nereikšmingi; šie elementai savo mase slegia, nes jis ne visus juos gali vidujai asimiliuoti, tačiau negali jų ir paprasčiausiai atmesti, kadangi jie, taip sakant, potencialiai priklauso jo kultūrinio ugdymo sričiai. Tai galima apibūdinti tiesiog apvertus tuos žodžius, ku-

rie būdavo sakomi apie pirmuosius pranciškonus, gyvenusius palaimingame skurde, absoliučiai išsivadavusius nuo visų daiktų, kurie kaip nors galėjo iškreipti sielos kelią ir padaryti jį netiesų: *Nihil habentes, omnia possidentes**, – o labai turtingos ir perkrautos kultūros žmonės yra *omnia habentes, nihil possidentes***.

Ši patirtis jau buvo išsakyta įvairiomis formomis[1]; tai, kas mums svarbu šiuo atveju, yra gilus šios patirties įsišaknijimas kultūros sąvokos šerdyje. Visas turtingumas, kurį realizuoja ši sąvoka, remiasi tuo, kad objektyvūs dariniai, neprarasdami savo objektyvumo, turi įsitraukti į subjektų tobulėjimo procesą kaip jo kelias arba priemonė. Ar, subjekto požiūriu, šitaip pasiekiamas didžiausias jo tobulumas, lieka neapibrėžta; tačiau metafiziniu požiūriu, kuris mėgina suvienyti subjekto kaip tokio ir objekto kaip tokio principus, čia slypi viena iš svarbiausių garantijų, kad neturime savęs pačių laikyti iliuzija. Tokiu būdu į metafizinį klausimą atsakoma istoriškai. Kultūros dariniuose dvasia įgijo objektyvumą, kuris ją padaro nepriklausomą nuo visų subjektyvaus reprodukavimo atsitiktinumų ir kartu pavaldžią svarbiausiam subjektyvaus tobulumo tikslui. Metafiziniai atsakymai į tą klausimą, vienaip ar kitaip parodantys subjekto ir objekto priešybės niekinį pobūdį, jį paprastai tiesiog atmeta, o kultūra kaip tik tvirtai laikosi visiško abiejų pusių priešingumo, dvasios įformintų daiktų antsubjektyvios logikos, kuria remdamasis subjektas iškelia save virš savęs paties į save patį. Svarbiausias

[1]Savo „Pinigų filosofijoje" aš ją aptariau analizuodamas daugiau istoriškai konkrečių sričių.

*Jie nieko neturi, bet viskas jiems priklauso (*lot.*).

**Jie viską turi, bet niekas jiems nepriklauso (*lot.*).

dvasios gebėjimas – išsilaisvinti nuo savęs pačios, formuojant, pažįstant, vertinant pažvelgti į save tarsi pašaliečio žvilgsniu ir būtent šia forma įsisąmoninti save pačią – tapęs kultūra tarsi įgyja didesnį spindulį, energingiausiai objektą priešpriešina subjektui, kad vėl į jį sugrąžintų. Tačiau kaip tik dėl šios savos objekto logikos, dėl kurios subjektas atgauna save kaip patį savaime ir savęs paties atžvilgiu tobulesnį, šita jų abiejų sąsaja nutrūksta. Tai, kas šiuose puslapiuose jau anksčiau buvo pabrėžta, – kad kuriantysis paprastai turi galvoti ne apie kūrinio kultūrinę vertę, o tik apie jo dalykinę reikšmę, kurią apibrėžia jo idėja, – nuslysta nepastebimais grynai dalykinės raidos logikos perėjimais ir virsta karikatūra, nuo gyvenimo izoliuotu specialisto meistriškumu, mėgavimusi technika, kuri jau neberanda kelio atgal į subjektą. Kaip tik šitas objektyvumas leidžia plėtotis darbo pasidalijimui, kuris į atskirą produktą sutelkia ištiso asmenybių kolektyvo energijas ir kuriam nerūpi, ar subjektas į tą produktą įdėtą dvasios ir gyvenimo kiekį vėl gali atgauti, kad pats tobulėtų, ar, priešingai, jis tuo produktu gali patenkinti tik visiškai išorinį savo poreikį. Čia ir slypi Ruskino idealo, kad visą fabrikinį darbą turi pakeisti meninis (*kunstmäßige*) individų darbas, svarbiausias pagrindas. Darbo pasidalijimas produktą kaip tokį atplėšia nuo kiekvieno atskiro gamintojo, jis pasižymi savarankišku objektyvumu, kuris padaro jį tinkamą priklausyti kokiai nors dalykų tvarkai arba tarnauti kokiam nors dalykiškai apibrėžtam atskiram tikslui; tačiau dėl to jis nebeturi to vidinio dvasingumo, kurį tik visas žmogus gali suteikti visam kūriniui ir kuris lemia jo įjungimą į kitų subjektų sielos esmę. Todėl, kad kuriant meno kūrinį neįmanomas joks darbo pasidalijimas, t. y. kadangi (bent jau čia esminga prasme ir atsiribojant nuo metaestetinių interpretacijų) kū-

rinys išsaugo vidinį ryšį su kūrėju, jis ir yra tokia didžiulė kultūros vertybė. Tai, kas Ruskino darbuose galėjo atrodyti kaip neapykanta kultūrai, iš tikrųjų yra kultūros aistra: ji siekia panaikinti darbo pasidalijimą, kuris iš kultūros turinio pašalina subjektą, suteikia jam bedvasį objektyvumą, išplėšiantį jį iš tikrojo kultūros proceso. Ir čia išryškėja ta tragiška raida, kuri kultūrą susieja su jos turinių objektyvumu, tačiau tie turiniai kaip tik dėl jų objektyvumo galiausiai paklūsta savai logikai ir nebegali būti subjektų kultūriškai asimiliuoti, – šitai galiausiai atskleidžia galimybė neribotai dauginti objektyviosios dvasios turinius. Kadangi kultūra savo turiniams neturi konkrečios vieningos formos, o kūrėjai veikiau savo produktus sustato vieną greta kito tarsi beribėje erdvėje, tai susidaro gausybė daiktų, iš kurių kiekvienas pretenduoja būti kultūros vertybė ir sužadina mūsų norą jį tokiu būdu panaudoti. Objektyviosios dvasios kaip visumos beformiškumas garantuoja tokius jos raidos tempus, kad subjektyvioji dvasia turi atsilikti nuo jos nuolat didėjančiu atstumu. Tačiau subjektyvioji dvasia būtent savo formos uždarumo nesugeba visiškai apsaugoti nuo sąlyčio su visais tais „daiktais“, nuo jų keliamų pagundų ir deformacijų; pasaulio įvykių eigai apskritai būdinga objekto persvara prieš subjektą, kultūroje virstanti palaiminga pusiausvyra, dabar dėl objektyviosios dvasios beribiškumo joje vėl jaučiama. Visa tai, kuo nusiskundžiama, – kad mūsų gyvenimas apaugęs ir perkrautas tūkstančiais nereikalingų dalykų, nuo kurių mes vis dėlto negalime išsivaduoti, kad kultūros žmogus nuolat „provokuojamas“, tačiau visa tai neskatina jo atsidėti savajai kūrybai, kad tiesiog žinome arba mėgaujamės tūkstančiais daiktų, kuriais negalime pasinaudoti tobulindami save ir kurie yra tik balastas, – visos šios dažnai formuluojamos kultūros specifinės ligos yra ne kas kita,

kaip objektyviosios dvasios emancipacijos fenomenai. Tai, jog tokie fenomenai egzistuoja, kaip tik rodo, kad kultūros turiniai galiausiai pavaldūs nuo jų *kultūrinio* tikslo nepriklausomai ir vis labiau nuo jo tolinančiai logikai ir kad subjekto kelio nepalengvina visa tai, kas kokybiškai ir kiekybiškai pernelyg išsikerojo. Priešingai, kadangi šio kelio, kaip kultūros kelio, sąlyga yra sielos turinių tapimas savarankiškų ir objektyvių, tai susidaro tragiška situacija: kultūra iš tikrųjų jau pradiniu savo esaties momentu slepia savyje tą savo turinių formą, kuri lemia, kad vidinė kultūros esmė – sielos kelias iš savęs kaip netobulos į save pačią kaip tobulą – tarsi dėl imanentinio būtinumo būtų iškreipta, apsunkinta, taptų bejėgė ir prieštaringa.

Didysis dvasios užmojis – įveikti objektą kaip tokį pačią save kuriant kaip objektą, idant šio kūrimo praturtinta ji vėl sugrįžtų į save – daugybę kartų buvo sėkmingai realizuotas; tačiau už šį savęs tobulinimą ji privalo sumokėti tragiška galimybe – regėti, kaip šį tobulinimą sąlygojančiame jos pačios sukurto pasaulio autonomiškame dėsningume randasi tokia logika ir dinamika, kurios kultūros turinius vis didėjančiu pagreičiu ir vis toliau atitraukia nuo kultūros tikslo.

Versta iš: Simmel G. *Gesamtausgabe. Bd. 14: Hauptprobleme der Philosophie. Philosophische Kultur* / hrsg. von Rüdiger Kramme und Otthein Rammstedt. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. S. 385–416.

MODERNIOSIOS KULTŪROS KONFLIKTAS
PRANEŠIMAS

Der Konflikt der modernen Kultur
Ein Vortrag
(1918)

Skiriu savo bičiuliams
Hugo ir Agathe Liepmannams

Kai tik gyvenimas iš grynai gyvuliškos pakopos pakilo į dvasios pakopą, o dvasia savo ruožtu pasiekė kultūros pakopą, jame išryškėjo vidinis prieštaravimas, kurio raida, išsprendimas, užsimezgimas iš naujo ir yra visas kultūros kelias. Žinoma, mes kalbame būtent apie kultūrą, kai kūrybinis gyvenimo judėjimas sukuria tam tikrus darinius, kuriuose atsiskleidžia to judėjimo apraiškos, jo realizavimosi formos ir kurie savo ruožtu įtraukia į save paskesnius gyvenimo srautus ir suteikia jiems turinį ir formą, reiškimosi erdvę ir tvarką; tokie dariniai – tai socialinės santvarkos ir meno kūriniai, religijos ir mokslinis pažinimas, technika ir civiliniai įstatymai bei daugybė kitų dalykų. Tačiau šiems gyvenimo proceso sukurtiems dariniams būdinga tai, kad jau savo atsiradimo momentu jie įgyja tvarią egzistenciją, kurios jau nebeveikia nerimastingas paties gyvenimo ritmas, jo pakilimai ir nuosmukiai, nuolatinis atsinaujinimas, nepaliaujamas skaidymasis ir vienijimasis. Jie yra kiautai kūrybinio gyvenimo, kuris vis dėlto juos vėl palieka, ir atplūstančio naujo gyvenimo, kuris vis dėlto galiausiai juose neranda prieglobsčio. Jie turi savąją logiką ir dėsningumą, savąją prasmę ir atsparumą, pasižymi tam tikru savarankiškumu ir nepriklauso nuo juos sukūru-

sios sielos dinamikos; sukūrimo momentu jie daugmaž atitinka gyvenimą, tačiau vykstant tolesnei sklaidai paprastai išryškėja jų sustingęs svetimumas, netgi priešingumas tam gyvenimui.

Taigi čia glūdi galutinė priežastis, dėl kurios kultūra turi *istoriją*. Jeigu dvasinis tapęs gyvenimas nuolatos kuria tokius darinius, kuriems būdingas tam tikras uždarumas savyje pačiuose ir pretenzija į trukmę, netgi amžinumą, tai juos galima apibūdinti kaip *formas*, kurias įgyja šis gyvenimas, kaip būtiną būdą, be kurio jis negalėtų reikštis, be kurio jis negalėtų būti dvasinis gyvenimas. Tačiau jis pats nepaliaujamai teka toliau, jo nerimastinga ritmika pasireiškia kiekvienu nauju turiniu, kuriame jis susikuria naują esaties formą, griaudamas tos esaties tvarią trukmę ir amžinumą. Gyvenimo jėgos greitesniu arba lėtesniu tempu graužia kiekvieną jau atsiradusį kultūros darinį; kai tiktai pastarasis visiškai susiformuoja, po juo jau pradeda formuotis tolesnis darinys, kuris po trumpesnės arba ilgesnės kovos turi pakeisti ankstesnį.

Kaip istorijos objektas plačiausia prasme iškyla kultūros formų kaita. Tai yra išorinis reiškinys, kuriuo tenkinasi istorija kaip empirinis mokslas, kiekvienu atskiru atveju pabrėžiantis tos kaitos konkretų veiksnį ir konkrečias priežastis. Tačiau giluminį procesą sudaro tai, kad gyvenimas, kurio esmė yra nerimas, raida, veržlumas, be atvangos kovoja su savaisiais tvariais tapusiais gaminiais, kurie nespėja eiti su juo; bet kadangi gyvenimas savo išorinės egzistencijos negali fiksuoti kitaip, kaip tik kokiomis nors formomis, tai šis procesas regimas ir įvardijamas kaip naujosios formos įvykdomas senosios formos išstūmimas. Nuolatinė kultūros turinių, galiausiai viso kultūros stiliaus kaita yra gyvenimo begalinio vaisingumo, bet kartu ir gilaus prieštaravimo tarp jo am-

žino tapsmo bei mainymosi ir jo programų bei formų, kuriomis arba kuriose jis vyksta, objektyvaus galiojimo ir įsitvirtinimo ženklas arba veikiau rezultatas. Gyvenimas juda tarp mirties ir tapsmo, tapsmo ir mirties.

Šis istorinio kultūros proceso pobūdis pirmiausia buvo pabrėžtas tiriant ūkio raidą. Ekonominės kiekvienos epochos jėgos sukuria jas atitinkančią gamybos formą. Vergovinis ūkis ir cechinė santvarka, valstiečių pririšimas prie žemės ir laisvas samdomasis darbas arba kitos darbo organizavimo formos visuomet, kai jos susiformuodavo, būdavo adekvati to, ką laikas galėjo ir ko jis norėjo, išraiška. Tačiau jų sukurtų normų ir suvaržymų ribose kiekvieną kartą išaugdavo ūkinės jėgos, kurios dėl savo masto ir pobūdžio jose negalėdavo tarpti ir sukėlusios lėtesnę ar ūmesnę revoliuciją visuomet nusimesdavo varžančios formos prievartą, kad pakeistų tą formą kitu, šias dabartines jėgas atitinkančiu gamybos būdu. Tačiau pastarasis kaip forma pats savaime neturi energijos, kuri galėtų išstumti kitą būdą. Pats gyvenimas – šiuo atveju jo ūkinis išsišakojimas – su savo veržlumu ir noru pranokti, su savo kaita ir diferenciacija suteikia dinamiką visam judėjimui, kuris pats savaime yra beformis, bet fenomenu gali tapti tik įformintas. Ir vis dėlto ši forma dėl savo kaip formos esmės jau atsiradimo momentu reikalauja – ir grynai dvasinėse srityse dar akivaizdžiau negu ūkinėje – antlaikiško, nuo gyvenimo pulsavimo nepriklausančio galiojimo; todėl iš tikrųjų gyvenimas šios formos atžvilgiu jau iš anksto atsiduria latentinėje opozicijoje, kuri pasireiškia čia vienoje, čia kitoje mūsų būties ir veiklos srityje. Ir tai galiausiai gali akumuliuotis ir tapti bendru kultūros keblumu, kai gyvenimas *formą kaip tokią* jaučia kaip kažką jam primesta, siekia sulaužyti ir įsiurbti į savo betarpiškumą ne tik tą ar kitą formą, bet formą apskritai, idant vietoj jos

įtvirtintų pats save ir leistų savo paties jėgai ir pilnatvei tekėti taip ir tik taip, kaip jos veržiasi iš savojo šaltinio, kad visas pažinimas, vertybės ir dariniai galėtų egzistuoti tik kaip aplinkkelių nepripažįstantys paties gyvenimo apreiškimai. Dabar mes išgyvename tą naują senos kovos fazę, kai ji jau nėra šiandienos gyvenimu užpildytos formos kova su sena, gyvybės netekusia forma, bet yra gyvenimo kova su forma apskritai, su pačiu formos principu. Faktiškai moralistai, senųjų laikų liaupsintojai, žmonės, pasižymintys griežtu stiliaus jausmu, yra teisūs, kai jie skundžiasi visur didėjančiu šiuolaikinio gyvenimo „beformiškumu". Tiktai jie paprastai nepastebi, kad tai vyksta ne tik kaip tam tikras negatyvus reiškinys, kaip perimtų formų mirimas, bet kad šias formas atmeta visiškai pozityvus gyvenimo veržlumas. Tačiau kadangi tokių apraiškų platumas dar neleidžia šiam veržlumui koncentruotis į naujų formų kūrimą, tai jis šį trūkumą paverčia principu ir taria privaląs kovoti su forma vien todėl, kad ji yra forma. Galbūt tai įmanoma tiktai tokioje epochoje, kurioje kultūros formos apskritai yra jaučiamos kaip nualinta dirva, davusi tai, ką galėjo duoti, nors ji dar visiškai padengta savo ankstesniojo vaisingumo kūriniais. ✧

Tai, kad filosofiniame pasaulio traktavime jau prieš daugelį dešimtmečių pradėjo įsitvirtinti gyvenimo sąvoka, buvo tarsi pradinė šios dabar paaiškėjusios padėties stadija. Kad išryškėtų tikroji šio reiškinio vieta bendroje dvasinės istorijos erdvėje, savo dėstymą aš turiu pradėti iš tolėliau. Kiekvienoje didelėje, aiškiai apibrėžtoje kultūros epochoje galima užčiuopti vieną pagrindinę sąvoką, iš kurios, matyt, kyla dvasiniai judėjimai ir prie kurios jie kartu prieina; pats laikas gali turėti abstraktų šios sąvokos supratimą, arba ji gali būti tik idealus tokių judėjimų židinys, kurio prasmę ir reikšmę pažįsta

tik vėlesnis stebėtojas. Kiekviena tokia pagrindinė sąvoka, žinoma, patiria be galo daug variacijų, maskuočių ir priešiškumo, tačiau, nepaisant viso to, ji lieka dvasinės epochos „slaptas karalius". Kiekvienoje tokioje epochoje ši sąvoka glūdi ten, – ir todėl galima nustatyti jos vietą, – kur aukščiausioji būtis, absoliutas ir tikrovės metafizinis pradas sutampa su aukščiausiąja vertybe, su absoliučiu reikalavimu, keliamu mums patiems ir pasauliui. Žinoma, čia slypi loginis prieštaravimas: tai, kas yra besąlygiškiausia realybė, neturi pirma būti realizuota; akivaizdu, jog apie abejonių nekeliančią būtį negalime sakyti, kad ji tik privalo būti. Tačiau pasaulėžiūros, pasiekusios savo viršūnę, nesuka galvos dėl šio sąvokinio keblumo, ir galima neabejoti, kad ten, kur jos su tuo keblumu susiduria, – ten, kur susitinka viena kitai svetimos būties ir privalėjimo sekos, – yra tikrasis atitinkamo pasaulėvaizdžio centrinis taškas. Aš tik glaustai nurodysiu, ką laikau tokiomis didelių epochų pagrindinėmis sąvokomis. Graikų klasikiniu laikotarpiu tai buvo vieningos, substancialios, dieviškos *būties* idėja, tačiau ši būtis buvo ne panteistiškai amorfinė, bet duota prasmingomis plastinėmis formomis ir įgijusi jų pavidalą. Krikščioniškieji viduramžiai vietoj jos iškėlė Dievo sąvoką – Dievo, kuris yra visos tikrovės šaltinis ir kartu tikslas, besąlygiškas mūsų egzistencijos valdovas, tačiau reikalaujantis iš jos laisvo paklusimo ir atsidavimo. Nuo Renesanso laikų šią aukščiausiąją vietą pamažu užėmė gamtos sąvoka. Ji iškilo kaip besąlygiška, kaip vienintelė esatis ir tikras dalykas, tačiau kartu kaip idealas, kaip vaizduojamas ir realizuojamas dalykas; pirmiausia tai išryškėjo mene, kuriam iš pat pradžių galutinio tikrovės branduolio ir aukščiausiosios vertybės vienybė yra būtina gyvenimo sąlyga. Po to XVII šimtmetis pasaulėžiūros centru padarė gamtos dėsnio kaip vienintelio es-

mingai galiojančio dalyko sąvoką, o Rousseau šimtmetis šiuo pagrindu iškėlė „gamtą“ kaip idealą, kaip absoliučią vertybę, siekį ir reikalavimą. Kartu epochos pabaigoje pagrindine sąvoka tapo *Aš*, sielą turinti asmenybė, ir, viena vertus, visa esatis iškilo kaip kūrybinis sąmoningojo Aš vaizdinys, o antra vertus, asmenybė pirmą kartą tapo uždaviniu, grynojo Aš arba individualybės realizavimas virto absoliučiu doroviniu reikalavimu, netgi metafiziniu pasaulio tikslu. XIX šimtmetis, pasižymėjęs marga dvasinių judėjimų daugybe, nepateikė jokios tokios viską apimančios vyraujančios idėjos. Jeigu apsiribosime žmogaus problemomis, tai šiuo atveju galima atkreipti dėmesį į visuomenės sąvoką – visuomenė XIX amžiuje buvo paskelbta tikrąja mūsų gyvenimo realybe, o individas traktuojamas tik kaip socialinių sekų susikryžiavimo taškas arba net kaip tam tikra fikcija, tokia kaip atomas; tačiau, antra vertus, dabar pirmiausia *reikalaujama*, kad asmenybė atsiskleistų visuomenėje, absoliutus atsidavimas jai laikomas absoliučiu privalėjimu, apimančiu dorovinį ir bet kokį kitą privalėjimą. Ir tiktai priartėjus XX amžiui platesni dvasinės Europos sluoksniai tarsi ištiesė ranką siekdami naujo pagrindinio pasaulėžiūros kūrimo motyvo: į centrinę vietą įsiveržia *gyvenimo* sąvoka, siekianti tapti ir tikrovės, ir vertybių – metafizinių ir psichologinių, dorovinių ir meninių – išeities tašku ir sueities vieta.

Kurie atskiri reiškiniai iš atitinkančiųjų nurodytą naujausios kultūros tendenciją daugialypėje „gyvenimo metafizikoje“ surado dirvą augti, savo krypčių, savo konfliktų ir tragedijų pateisinimą – apie tai bus kalbama vėliau. Tačiau dar reikia pažymėti, kaip stulbinamai atsirandančią pasaulėžiūrinę gyvenimo sąvokos reikšmę jau iš anksto patvirtino tai, kad didžiuosius moderniojo vertybės jausmo antagonistus, Schopenhauerį ir Nie-

tzsche, suvienijo būtent ji. Schopenhaueris yra pirmasis naujųjų laikų filosofas, kuris, kalbėdamas apie giliausią ir lemiamą gyvenimo sluoksnį, nekėlė gyvenimo *turinių*, idėjų arba būties būsenų klausimo, – jam rūpėjo vien tai, kas yra gyvenimas, kokia yra jo grynai kaip gyvenimo reikšmė. Tai, kad jis nevartoja paties žodžio „gyvenimas“, o kalba tik apie valią gyventi arba apie valią apskritai, neturi suklaidinti dėl šios pagrindinės nuostatos. Anapus viso jo spekuliatyvaus veržimosi pakilti virš gyvenimo kaip tik „valia“ yra jo atsakymas į klausimą apie gyvenimo kaip tokio reikšmę. Ir tas atsakymas teigia, kad gyvenimas už savo paties ribų negali įgyti jokios prasmės ir tikslo, nes jis visuomet pagauna tik savo paties tūkstančiais formų atsimainančią valią; kaip tik todėl, kad gyvenimas dėl jo metafizinės tikrovės gali likti tik pats savyje, bet kuris tariamas tikslas jam gali teikti tik nusivylimą ir vis naujas iliuzijas. Tačiau Nietzsche, lygiai taip pat remdamasis gyvenimu kaip vienintele jo paties apibrėžtimi, kaip vienintele visų jo turinių substancija, gyvenimo iš šalies negaunamą prasmingą tikslą suranda pačiame gyvenime, kuris iš esmės yra kilimas, daugėjimas, siekimas atskleisti savo pilnatvę ir galią, jėgą ir grožį, – gyvenimas siekia ne kokio nors apibrėžto tikslo, bet savo paties plėtotės, ir kaip tik tokios, kad jis tampa *daugiau* gyvenimas (*mehr Leben*) ir įgyja be galo didėjančią vertę. Kad ir koks gilus būtų esminis šių filosofų priešingumas, kurio negalima sušvelninti ar pašalinti intelekto priemonėmis ir kuris taip pat atskleidžia nusivylimo gyvenimu ir džiaugimosi juo priešpriešą, pagrindinis jų keliamas klausimas yra bendras ir skiria juos nuo visų ankstesnių filosofų – tai klausimas, kas yra gyvenimas, kokia yra jo grynai kaip gyvenimo vertė? Pažinimo ir moralės, Aš ir proto, meno ir Dievo, laimės ir kančios klausimus jie galėjo kelti tik

tada, kai buvo įminta pirmoji mįslė, – jos įminimas lemia visus kitus dalykus; tiktai šis pirminis gyvenimo faktas viskam suteikia prasmę ir mastą, pozityvią arba negatyvią vertę. Gyvenimo sąvoka yra abiejų priešingomis kryptimis einančių minties linijų, kurios nubrėžė svarbiausių moderniojo gyvenimo sprendimų ribas, sankirtos taškas.

Dabar kelių reiškinių pavyzdžiu pamėginsiu parodyti naujausios, t. y. susiformavusios iki 1914 m., kultūros lemiamą nukrypimą nuo visų ligtolinių kultūros pokyčių, kuriems vykstant naujos formos ilgesys nuolatos išstumdavo seną formą; dabar mes matome, kad svarbiausias raidos šioje srityje motyvas, net ir tada, kai sąmonė tariamai arba tikrai siekia naujų darinių, pagrindinė varomoji jėga yra priešiškumas formos principui apskritai. Tai veikiau yra – kalbant preliminariai – tiktai kita išraiška to negatyvaus šio dvasios judėjimo ypatumo, kad mes jau mažiausiai keletą dešimtmečių gyvename neturėdami kokios nors bendros idėjos, net apskritai jokios idėjos – viduramžiai, priešingai, turėjo savo bažnytinę krikščionybės idėją, Renesansas žemiškosios prigimties atgavimą laikė tokia vertybe, kuriai nereikia transcendentinių galių legitimacijos, XVIII amžiaus Švietimas buvo atsidavęs proto viešpatavimu pagrįstos visuotinės žmonių laimės idėjai, didysis vokiškojo idealizmo metas mokslą nušvietė meninės fantazijos šviesa, o menui moksliniu pažinimu siekė suteikti kosminio masto pamatą. Tačiau jeigu mes šiandien žmonių, priklausančių išsilavinusiems sluoksniams, paklaustume, kokia idėja vadovaudamiesi jie iš tikrųjų gyvena, tai dauguma iš jų pateiktų kokį nors specializuotą, su jų profesija susijusį atsakymą; apie kokią nors kultūros idėją, kuri dominuotų jų kaip visuminių žmonių gyvenime ir visoje jų specialioje veikloje, mes retai kada išgirstume. O jeigu istori-

nis kitimas tam tikroje kultūros srityje dabar jau yra pasiekęs tokią stadiją, kad grynas gyvenimo betarpiškumas siekia iškilti reiškinyje ir, kadangi jis gali tai padaryti tik įgijęs kokią nors formą, jos nepakankamumas kaip tik ir išduoda tą tikrai lemiamą motyvą, – tai šiuo atveju, taip sakant, ne tik trūksta medžiagos vienijančiai kultūros idėjai, bet ir sritys, kurių naujus darinius ji turėtų apimti, yra per daug įvairios, net nevienalytės, kad būtų įmanomas toks idealus suvienijimas. Pereidamas prie atskirų dalykų, aš iš pradžių glaustai aptarsiu meno reiškinius.

Iš įvairių tarpusavyje susikryžiuojančių siekių, kurių visuma apibūdinama kaip futurizmas, tiktai ta kryptis, kuri vadinama ekspresionizmu, atrodo, šiek tiek išsiskiria galimu apibrėžti vieningumu ir aiškumu. Jeigu aš neklystu, ekspresionizmo prasmė yra ta, kad vidinis menininko susijaudinimas, toks, koks jis išgyvenamas, betarpiškai tęsiasi kūrinyje arba, dar tiksliau – kaip kūrinys. Šis susijaudinimas neturi to padaryti kokia nors forma arba įsilieti į formą, kurią jam primestų kokia nors reali arba ideali išorinė egzistencija. Todėl jis nesusijęs su būties ar įvykių kopijavimu nei jų objektyvia natūralia forma, nei, kaip impresionizmas, jų mums sukelto momentinio įspūdžio forma; juk ir pastarasis galiausiai nėra grynai savas, vien vidujai apibrėžtas menininko produktas, pats įspūdis yra kažkas pasyvu, priklausoma, o jį atspindintis kūrinys – tai paties menininko išgyvenimo ir iš šalies gautos duotybės savotiškas mišinys. Ir kaip atmetama ši savo turiniu su subjektu nesusijusi duotybė, taip atmetamas ir formavimas siauresne prasme, kai formą menininkui primeta tradicija ar metodas, koks nors pavyzdys ar nusistovėjęs principas. Visa tai kliudo gyvenimui, kuris siekia kūrybiškai išsilieti pats iš savęs ir todėl, jeigu paklustų tokiai formai, kūrinyje

turėtų jaustis save išdavęs, sustingęs ir netikras. ✧ Todėl šis menas yra abejingas gražumui ar bjaurumui, kurie yra būdingi tokių formų reiškiniams, o gyvenimo, kurį apibrėžia ne tikslas, bet jo tėkmę varanti jėga, reikšmė nesusijusi su gražumu ir bjaurumu. Jeigu kūriniai, kurie šitaip atsiranda, mūsų nepatenkina, tai tik patvirtina, kad nauja forma dar nesurasta ir, taip sakant, nėra aktuali. Jeigu esama formos, kurią paliko kūrybinis gyvenimo procesas, tai rodo, kad ji neturi savos prasmės ir vertės, kurios reikalaujama iš objektyvios, nuo savo kūrėjo atsiskyrusios esaties ir kurios šis tiktai pats save išreiškiantis gyvenimas tarsi pavyduliaudamas tam dariniui nesuteikė. ✧

Iš principo visiškai įmanoma, kad kokia nors forma, kuri grynai kaip forma yra tobula ir savaime reikšminga, būtų visiškai adekvati betarpiško gyvenimo išraiška ir priglustų prie jo tarsi organiškai užaugusi oda; be abejo, šitai galima pasakyti apie kūrinius, kurie iš tikrųjų vadintini klasikiniais. Tačiau jeigu abstrahuosimės nuo jų, čia atsiskleidžia tas savotiškas dvasinio pasaulio struktūros santykis, kuris siekia daug toliau negu jo sukeliami padariniai menui. Galime teigti, kad mene išryškėja kažkas, kas gyvuoja anapus tobulos kiekvienam atviros meno formos. Kiekviename dideliame menininke ir kiekviename dideliame meno kūrinyje glūdi gilesni, platesni, iš slaptesnių šaltinių tekantys dalykai negu tie, kuriuos menas perteikia grynai artistine prasme, tačiau visa tai menas priima, išdėsto bei užfiksuoja. Klasikiniais atvejais šitas kažkas visiškai su menu susilydo, o *kitais* atvejais šių dalykų pajauta, jų įsisąmoninimas tampa veikiau atskirais, tik save liudijančiais fragmentais, ir tada jie tiesiog prieštarauja meno formai, net ją griauna. Toks yra vidinis likimas, kurį Beethovenas siekia išreikšti paskutiniuose savo kūriniuose. Čia sudūžta ne

kokia nors apibrėžta meno forma, bet meno formą apskritai nugali kažkas kita, kažkas platesnio ir kylančio iš kito matmens. Taip yra ir metafizikoje. Jos tikslas, aišku, yra tiesos pažinimas. Tačiau joje nori išsisakyti kažkas, kas yra anapus pažinimo, ir šitas kažkas daugiau arba giliau, arba tik kita todėl yra nepažinu, kad prievartauja tiesą kaip tokią ir teigia tai, kas yra prieštaringa ir neabejotinai gali būti paneigta. ✧

Galiausiai šiuos apmąstymus patvirtinantį pamatą mes surandame ne tik meninėje veikloje, bet ir už jos ribų. Tokiai daugybei jaunų žmonių šiandien būdinga *originalumo manija* dažnai, nors ir ne visados, yra tuštybė ir pastangos sukurti sensaciją sau pačiam ir kitiems. Geresniais atvejais taip reiškiasi aistra išreikšti tikrąjį savo gyvenimą, ir garantiją, kad tai tikrai yra *šito* gyvenimo išraiška, atrodo, duoda vien tai, kad į tą išraišką nepatenka niekas, kas paprastai egzistuoja ir yra įprasta ar tradiciška. Juk tai yra jau nusistovėjęs, anapus betarpiško kūrybiškumo objektyvuotas būdas ir forma. Kai į tokią formą įliejamas savas išgyvenimas, jis joje ne tik praranda savitumą – iškyla pavojus savąjį *gyvybingumą* įlieti į tai, kas jau nebeturi gyvybės. Tai, ką tokiais atvejais reikia gelbėti, yra ne gyvenimo individualumas, bet individualumo gyvenimas. Originalumas yra, taip sakant, tik *ratio cognoscendi**, kuris mus įtikina, kad gyvenimas yra grynai pats savaime, o ne įtraukia į savo tėkmę tas formas, kurios jam yra išorinės, objektyvuotos ir sustingusios, arba savo tėkmę įlieja į jas. Tai greičiausiai apskritai, kiek aš galiu čia parodyti, yra ta gilesnė intencija, kuri sudaro šiuolaikinio individualizmo pamatą.

*Pažinimo pagrindas (*lot.*).

Dabar pamėginsiu parodyti tokią pat pagrindinę orientaciją viename iš naujausių filosofinių sąjūdžių, kuris ryžtingiausiai atsisako istoriškai nusistovėjusių filosofijos formų. Aš noriu jį pavadinti pragmatizmu, nes tokiu vardu yra pakrikštyta geriausiai žinoma – amerikietiškoji – šios teorijos atšaka, kurią apskritai aš laikau labiausiai paviršutiniška ir ribota. Nepriklausomai nuo šio, kaip ir nuo bet kurio kito lig šiol egzistuojančio fiksavimo mūsų dabartiniam interesui svarbiausia man atrodo tokia motyvacija. Iš visų atskirų kultūros sričių nė viena nėra tokia savarankiška ir tokia autonomiška gyvenimo atžvilgiu, taip nutolusi nuo gyvenimo jaudulių ir vargų, nuo individualių atvejų ir likimų kaip pažinimas. Čia ne vien *galioja* tai, kad dukart du yra keturi arba kad materijos masės traukia viena kitą atvirkščiai proporcingai atstumo tarp jų kvadratui, nesvarbu, ar gyvi protai tuos dalykus žino, ar ne, ir nepriklausomai nuo to, kokius pokyčius išgyvena tuos dalykus žinanti žmonių giminė, bet ir betarpiškiau į gyvenimą įsipynę pažinimai vaidina jame savo vaidmenį tik todėl, kad jie visuose gyvenimo srovių pakilimuose ir atoslūgiuose išlieka kažkas tokio, ko gyvenimas negali paveikti. Ir vadinamosios praktinės žinios yra, aišku, teorinės žinios, kurios tik paskui taikomos praktiniams tikslams, tačiau kaip žinios jos ir toliau priklauso pagal savus dėsnius egzistuojančiai tvarkai, idealiai tiesos karalystei.

Šitą nuo seno pripažįstamą tiesos nepriklausomybę pragmatizmas ginčija. Kiekvienas tiek vidinio, tiek išorinio mūsų gyvenimo žingsnis, argumentuoja jis, yra pagrįstas kokiais nors pažinimo vaizdiniais, kurių teisingumas mūsų gyvenimą saugo ir skatina, o klaidingumas veda į pražūtį. Tačiau kadangi mūsų vaizdiniai priklauso nuo mūsų psichinių savybių ir jokiu būdu nėra realybės, į kurią įsipina mūsų praktinis gyvenimas, me-

chaninis atspindys, tai būtų keisčiausias atsitiktinumas, jeigu vaizdiniai, išsirutulioję išimtinai kaip subjektyvaus mąstymo išvada, toje realybėje turėtų geidžiamų ir numatomų padarinių. Labiau tikėtina, kad kai kurie iš begalės veiklųjį mūsų gyvenimą apibrėžiančių vaizdinių dėl jų skatinamojo dinaminio poveikio tam gyvenimui gauna teisingų vaizdinių pavadinimą, o kiti, sukeliantys priešingus padarinius, vadinami klaidingais. Taigi nėra jokios iš pat pradžių nepriklausomos tiesos, kuri tik paskui tarsi įtraukiama į gyvenimo srovę, kad teisingai ją nukreiptų, bet priešingai: tarp neaprėpiamų teorinių elementų, kurie randasi iš šios gyvenimo srovės ir savo ruožtu turi įtakos jos krypčiai, esama tokių, kurių poveikis atitinka mūsų valią gyventi (galima sakyti – atsitiktinai, tačiau be šio atsitiktinumo mes negalėtume egzistuoti), ir kaip tik šiuos elementus mes vadiname teikiančiais teisingą pažinimą, tiesa. Mūsų vaizdinių tiesos turinį apibrėžia ne objektai patys savaime ir ne mūsų suverenus intelektas, bet pats gyvenimas – vadovaudamasis čia savo grubiu naudingumu, čia giliausiais sielos poreikiais jis pateikia vertybinį mūsų vaizdinių surikiavimą, kurio vieną polių mes vadiname absoliučia tiesa, o kitą – absoliučia klaida. Šios teorijos aš čia negaliu nei detaliau išdėstyti, nei sukritikuoti. Be to, man svarbu ne jos teisingumas ar neteisingumas, o tai, kad ji buvo išplėtota būtent dabar. ✧ Gyvenimas kaip pagrindinė pasaulėžiūros sąvoka gryniausią išraišką įgyja tada, kai peržengdamas šį pažinimo problemos performulavimą gyvenimas tampa pradiniu metafiziniu faktu, visos būties apskritai esme, todėl kiekvienas esamas reiškinys tada yra absoliutaus gyvenimo pulsavimas, jo atvaizdavimo būdas ar raidos stadija: bendrame pasaulio kelyje į dvasią gyvenimas kyla kaip dvasia ir smunka kaip materija. Ir jeigu ši teorija į pažinimo klausimą atsako remdamasi

„intuicija", kuri tiesiogiai įsiskverbia į tikrąją daiktų esmę, be jokio logikos ir intelekto tarpininkavimo, tai reiškia, kad gyvenimą suprasti gali tiktai gyvenimas. ✧

Šis formos principo atsisakymas pasireiškia ne vien pragmatizmui, bet visiems moderniu gyvenimo jausmu persiėmusiems mąstytojams būdinga antipatija uždarai sistemai, kurią ankstesnė, dar klasikinei formos idėjai pavaldi epocha laikė filosofijos išganymu. Sistema siekia vadovaudamasi vienu pagrindiniu motyvu visą pažinimą, bent jau bendriausias jo sąvokas, tam tikra prasme simetriškai suvienyti į visomis kryptimis vienodai formuojamą pajungiančiųjų ir pajungtųjų narių statinį. Šio statinio architektoninį ir estetinį užbaigtumą, jo pasiektą tobulumą ir vientisumą sistema laiko – ir tai yra lemiamas dalykas – jos dalykinio teisingumo ir to, kad čia tikrai pagauta ir suvokta esaties visuma, įrodymu. Tai yra aukščiausioji formos principo apskritai viršūnė, nes vidinis formos užbaigtumas ir uždarumas čia tampa galutiniu tiesos kriterijumi; kaip tik nuo to formą visada kuriantis, bet ją visada ir laužantis gyvenimas ginasi. Pasaulėžiūrinė pozicija, kuri gyvenimui parūpina šias teorijas, yra orientuota dviem kryptimis: viena vertus, atmetamas mechanizmas kaip kosminis pagrindinis principas; mechanizmas yra galbūt tam tikra gyvenimo technika, o galbūt ir gyvenimo nuosmukio apraiška. Antra vertus, atmetamas ir idėjos metafizinis savarankiškumas, idėja kaip aukščiausias ir besąlygiškas bet kokios esaties vadovas arba substancija. Gyvenimas nenori, kad jį valdytų tai, kas yra žemiau už jį, tačiau jis apskritai nenori būti kieno nors valdomas, taigi ir idealybės, kuriai priskiriamas aukštesnis rangas negu jo paties. Ir jeigu vis dėlto joks aukštesnis gyvenimas negali išvengti to, kad jis yra idėjos – ar ji reikštųsi kaip transcendentinė galia, ar kaip dorovinis arba kitoks vertybinis reikalavimas – valdomas, tai, matyt, ši-

tai įmanoma arba turi sėkmės šansų tik todėl, kad pačios idėjos kyla iš gyvenimo. Gyvenimo esmė yra tokia, kad jis pats iš savęs kuria tai, kas jį valdo ir gelbsti, kas jam prieštarauja, kas jame nugali ir yra nugalima; jis išsilaiko ir iškyla tarsi apylankomis virš savo paties kūrinio, ir tai, kad šis stoja prieš jį kaip savarankiškas ir jį nukreipiantis, taip pat yra pirminis jo paties faktas, būdas, kuriuo jis pats gyvena. Gyvenimo priešiškumas tiems dalykams, kurie yra aukštesni už jį patį, yra tragiškas jo kaip dvasios konfliktas, kuris, žinoma, labiau jaučiamas tada, kai gyvenimas suvokia, kad jis pats iš savęs juos sukūrė ir todėl organiškai ir būtinai su jais yra susijęs.

Bendriausiu kultūriniu požiūriu visas šis judėjimas liudija nusigręžimą nuo klasikos kaip absoliutaus žmonijos ir auklėjimo idealo. Juk klasiką ištisai žymi formos ženklas, apibendrinantis, savimi apsiribojantis pavidalas, kuris dėl nekintamo savo uždarumo suvokia save kaip gyvenimo ir kūrybos normą. Ir čia, žinoma, senojo idealo vietos dar neužėmė tai, kas pozityviai pakankama ir skaidru. Būtent todėl kova su klasika parodo, kad reikalo esmė yra ne naujos kultūros formos sukūrimas, bet kad pats dėl savęs tikras gyvenimas siekia išsilaisvinti nuo formos apskritai, kurios istorinis reprezentantas yra klasika, prievartos.

Aš galiu glaustai nurodyti tą pačią tendenciją viename specifiniame etinės kultūros reiškinyje. „Naujosios etikos“ vardu save vadina esamų lyčių santykių kritikai. Jie yra maža grupė, tačiau jų siekius pripažįsta žymiai daugiau žmonių. Ši kritika iš esmės nukreipta prieš du esamos padėties elementus, prieš santuoką ir prostituciją. Jeigu mes norėtume suformuluoti jos motyvą kaip principą, tai jis būtų toks: erotinis gyvenimas savo savičiausią vidinę jėgą ir prasmingą kryptį siekia realizuoti įveikdamas tas formas, į kurias mūsų kultūra jį apskritai

įspraudė ir taip įstūmė į sąstingį ir prieštaravimus. Tūkstančius kartų santuokos sudaromos dėl kitokių nei erotiniai motyvų. Gyva šių motyvų tėkmė tais tūkstančiais atvejų arba skatina ištvirkauti, arba jų individualus savitumas sudūžta į nelanksčias tradicijas ir teisinį žiaurumą; beveik legalia institucija tapusi prostitucija jauno žmogaus meilės gyvenimą kreipia smerktina, sukarikatūrinta, jo giliausiai prigimčiai prieštaraujančia linkme, – štai tos formos, prieš kurias čia maištauja betarpiškas ir tikras gyvenimas, formos, kurios galbūt esant kitiems kultūriniams santykiams nebuvo tokios pat nederamos, tačiau kurios dabar sukelia prieš save iš giluminių gyvenimo šaltinių trykštančias jėgas. Nepalyginti kategoriškiau negu kitose kultūros srityse čia galima konstatuoti, kaip menkai impulsą sunaikinti formas lig šiol atitiko pozityvus naujų formų kūrimas. Nė vienas anų reformatorių siūlymas nėra visuotinai suvokiamas kaip patenkinamas jų pasmerktų formų pakaitalas. Tipiška kultūros kaita, t. y. pasenusių formų įveikimas ir jų pakeitimas atsirandančiomis naujomis, čia atidedama ypač ilgam. Jėga, kuri potencialiai turėtų reikštis tokiomis naujomis formomis, kol kas yra, taip sakant, nuoga, ji sukyla tiesiogiai prieš tikrojo erotinio gyvenimo paliktas formas, bet toliau įsipainiodama į dažnai pabrėžiamą prieštaravimą atsiduria tuštumoje, nes erotinis gyvenimas, kiek jis kaip nors yra įsipynęs į kultūros sąryšį, būtinai reikalauja kokios nors formos. Ir vis dėlto, kaip galime spręsti iš ankstesnių samprotavimų, tiktai paviršutiniškas žvilgsnis čia mato vien palaidumą ir anarchiškas aistras, nes šioje srityje jau pats formos nebuvimas paprastai perša šį aspektą. Tačiau gilumoje, kur tokios gilumos apskritai esama, viskas yra kitaip. Tikrasis erotikos gyvenimas teka visiškai individualiais kanalais, ir opozicija nukrypsta prieš anas formas, nes jos šį gyvenimą įspraudžia į bendras sche-

mas ir taip prievartauja jam būdingą savitumą. Čia, kaip ir daugeliu kitų atvejų, tai yra gyvenimo ir formos kova, kurią ne taip abstrakčiai, ne taip metafiziškai galima apibūdinti kaip individualizacijos ir apibendrinimo kovą.

Dabartinio religingumo nuotaikos, man atrodo, irgi reikalauja visiškai analogiškos interpretacijos. Aš šią interpretaciją sieju su jau vieną ar du dešimtmečius stebimu faktu, kad daugelis dvasiškai subtilių asmenybių savo religiniams poreikiams patenkinti griebiasi mistikos. Apskritai galima visiškai sutikti su tuo, kad visas šias asmenybes suformavo vienos iš esamų bažnyčių vaizdiniai. Tą faktą, kad šie žmonės dabar krypsta į mistiką, neabejotinai galima motyvuoti dvejopai. Viena vertus, tai reiškia, kad formos, kurios religiniam gyvenimui leidžia tekėti objektyviomis, turinio atžvilgiu apibrėžtomis vaizdų sekomis, šio gyvenimo jau nebetenkina; antra vertus, tai reiškia, kad tokio gyvenimo ilgesys šitaip nenumarinamas, bet ieško kitų tikslų ir kelių. Pastarųjų orientavimą į mistiką lemia tai, kad šitaip įveikiamas religinės formos kontūro ir ribų apibrėžtumas. Čia yra dievybė, kuri neturi asmeninio, taigi galiausiai kaip atskirybė suvokiamo pavidalo, čia religinis jausmas įgyja neapibrėžtą platumą, neatsimuša į jokius dogmatinius rėmus ir pasineria į beformę begalybę, čia tas jausmas skleidžiasi vien iš galingo sielos ilgesio. Mistika, atrodo, yra religingos prigimties žmonių, dar negalinčių išsivaduoti nuo bet kokios transcendentinės formos, bet, taip sakant, preliminariai išsivadavusių nuo bet kokios apibrėžtos, turinio atžvilgiu fiksuotos formos, paskutinis prieglobstis. ✧ Gyvenimas siekia betarpiškai reikštis kaip religinis gyvenimas, o ne vartodamas kokią nors kalbą su iš anksto sudarytu žodynu ir nustatyta sintakse. Galime pasakyti tik tariamai paradoksaliai: siela čia siekia išsaugoti religingumą praradusi tikėjimą visais apibrėžtais, iš anksto nustatytais turiniais.

Šita religingų sielų orientacija, kurią dažnai galima pajusti savo neaiškumu stebinančios, pačios savęs nesuprantančios, grynai negatyvios kritikos apraiškose, dabar, žinoma, susiduria su didžiausiu keblumu: gyvenimas tą akimirką, kai jis kaip dvasinis išreiškiamas žodžiu, tai gali padaryti tik per *formas*, vien kuriomis jis gali realizuoti savo *laisvę*, nors jos tuo pačiu aktu laisvę ir apriboja. Žinoma, pamaldumas ir religingumas yra tam tikra sielos būsena, kuri duota kartu su sielos gyvenimu, ir pastarasis turėtų atitinkamą atspalvį net ir tada, jeigu sielai religinis objektas nebūtų duotas, panašiai kaip erotinė prigimtis visada išsaugotų ir demonstruotų tokį savo charakterį, net jeigu ji savo meilės verto individo niekada ir nesutiktų. Vis dėlto aš abejoju, ar pagrindinei religinio gyvenimo valiai gali nereikėti kokio nors objekto, ar tas grynai funkcinis charakteris, jo savaime beformė, apskritai tik gyvenimo pakilimus ir nuosmukius nuspalvinanti atsidavimo dinamika, kuri dabar, atrodo, yra galutinė tokios daugybės religinių judėjimų prasmė, iš tikrųjų nėra tik idealus liekantis intarpas, išraiška tos padėties, kai egzistuojančias religingumo formas pralaužia ir atmeta vidinis religinis gyvenimas, kuris vis dėlto vietoj tų formų negali pateikti naujų; nebent čia, kaip ir kitur, atsiranda vaizdinys, kad šis gyvenimas gali išsiversti be tam tikrų objektyvių reikšmių ir reikalavimų formų, ir vien dėl to, kad skleidžiasi iš jo išsiveržianti jėga. Negalimybė ilgiau išsaugoti tradicines bažnytines religijas, nors religinis impulsas, nepaisant visų „švietimų", vis dėlto išlieka (jie iš religijos gali atimti drabužį, bet ne jos gyvenimą), yra viena iš didžiausių daugybės šiuolaikinių žmonių vidinių problemų; šio gyvenimo pakylėjimas iki visiško pasitenkinimo savimi, tarsi tikėjimo tranzityvumo pavertimas intranzityvumu yra viliojanti išeitis, kuri vis dėl-

to per ilgesnį laiką, atrodo, įpainioja į nė kiek ne mažesnį prieštaravimą.

Taigi visuose šiuose ir daugybėje kitų reiškinių išryškėja konfliktas, į kurį gyvenimas būtinai pakliūva dėl savo prigimties, jeigu jis yra kultūrinis plačiausia prasme, t. y. yra arba kuriantis, arba įvaldantis tai, kas sukurta. Šis gyvenimas turi arba kurti formas, arba judėti jose. Mes *esame* betarpiškas gyvenimas, ir su tuo yra susijęs nenusakomas taip pat betarpiškas esaties, jėgos, krypties jausmas; tačiau mes *turime* gyvenimą tik tam tikra forma, kuri, kaip aš jau akcentavau, savo atsiradimo momentu atsiskleidžia kaip priklausanti visai kitokiai dalykų tvarkai, paženklinta savo kilmės teisės ir reikšmės, teigianti antvitalinę nuostatą ir reikalaujanti jos. Tačiau dėl to atsiranda prieštaravimas pačiai gyvenimo esmei, jo banguojančiai dinamikai, jo likimams laike, nesulaikomam kiekvieno jo momento skaidymuisi. Gyvenimas neišvengiamai tikrove gali tapti tik savo priešingybės forma, t. y. turėdamas kokią nors *formą*. Šis prieštaravimas tampa vis ryškesnis ir atrodo vis labiau nesutaikomas tokiu mastu, kokiu tas vidujiškumas, kurį mes tiesiogiai galime vadinti tik gyvenimu[1], įtvirtina

[1]Kadangi gyvenimas yra formos priešingybė, o sąvokomis galima nusakyti vien tai, kas yra kaip nors įforminta, tai gyvenimo išraiška, mūsų čia suprantama visiškai fundamentalia prasme, negali atsikratyti tam tikro neapibrėžtumo ir loginio neaiškumo. Juk gyvenimo, egzistuojančio pirma bet kokios jo formos ir anapus jos, esmės būtų išsižadėta, jeigu būtų norima ir galima sukurti sąvokinę jo definiciją. Jam, kaip sąmoningam gyvenimui, duota vien tai, kad būdamas judrus jis gali įsisąmoninti pats save neidamas tarpiniais aplinkkeliais per sąvokų sluoksnį, kuris sutampa su formų karalyste. Tai, kad dalyko esmė šitaip apriboja išraiškos galimybę, anaiptol nesumažina ano principinio pasaulėžiūrinio antagonizmo aiškumo.

save kaip beformė jėga ir kokiu, antra vertus, formos su savo sustingusiu patvarumu, savo senaties neturinčios teisės reikalavimu peršasi kaip tikroji mūsų egzistencijos prasmė ir vertė, taigi maždaug tokiu mastu, kokiu kultūra yra išaugusi.

Taigi čia gyvenimas nori to, ko jis visiškai negali pasiekti, jis nori save, savo gryną betarpiškumą apibrėžti ir išreikšti anapus bet kokių formų, tačiau jo paties apibrėžtas pažinimas, siekiai, pavidalai gali tiktai vieną formą pakeisti kita, bet niekada negali formos apskritai pakeisti pačiu gyvenimu kaip su forma nesusijusiu dalyku. Visos tos aistringos atakos arba pamažu savo pozicijas įtvirtinantys mūsų kultūros formų puolimai, kurie atviriau ar slapčiau panaudoja prieš jas gyvenimo jėgą – vien kaip gyvenimo ir kadangi jis yra gyvenimas, yra giliausio vidinio dvasios, išsiplėtojusios į kultūrą, t. y. įgijusios formas, prieštaringumo apraiškos. Ir vis dėlto aš manau, kad nė vienoje iš visų istorijos epochų, kuriose šis chroniškas konfliktas paaštrėjo ir grėsė aprėpti visą egzistenciją, jis neatsiskleidė taip aiškiai kaip pagrindinis motyvas, kaip mūsų epochoje.

Tai, jog visi konfliktai ir problemos egzistuoja tik tam, kad būtų išspręsti, yra filisteriškas prietaras. Jie gyvenimo kasdienybėje ir istorijoje turi dar ir kitų uždavinių, kuriuos vykdo nepriklausomai nuo to, ar yra išspręsti, ir jie nebuvo bergždi, net jeigu ateitis konflikto neišsprendžia, o tiktai jo formas ir turinius pakeičia kitais. Juk, žinoma, visi minėtieji problemiški reiškiniai leidžia mums įsisąmoninti, jog dabartis yra pernelyg prieštaringa, kad ji galėtų tęstis, kokia yra. Tie reiškiniai savo mastu byloja apie pokyčius, fundamentalesnius už tuos, kurie susiję su esamos formos transformacija į įsiveržusią naują. Juk vargu ar pastaruoju atveju tiltas tarp ankstesnių ir paskesnių kultūros formų atrodytų taip visiš-

kai sugriautas, kaip yra dabar, kai atrodo, jog liko tik pats savaime beformis gyvenimas, kad užpildytų spragą. Lygiai taip pat neabejotina, kad gyvenimas skatina tipišką kultūros kaitą, verčia kurti naujas, dabartines jėgas atitinkančias formas, tačiau dėl to – galbūt lėčiau įsisąmoninant, ilgiau išvengiant atviros kovos – tiktai vieną problemą išstumia nauja problema, vieną konfliktą pakeičia kitas konfliktas. Tačiau taip išsipildo tikroji gyvenimo paskirtis, kuri yra kova absoliučia prasme, apimanti santykinę kovos ir taikos priešybę, o absoliuti taika, kuri galbūt irgi įtraukia šią priešybę, lieka dieviškoji paslaptis.

Versta iš: Simmel G. *Gesamtausgabe, Bd 16: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur. Lebensanschauung* / hrsg. von Gregor Fitzi und Otthein Rammstedt. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 183–207. – Vertimas sutrumpintas.

KULTŪROS KRIZĖ
KALBA, PASAKYTA VIENOJE 1916 M. SAUSIO MĖNESĮ

Die Krisis der Kultur
(1916)

Tas, kuris kalba apie kultūrą, turi savo tikslui apriboti šios sąvokos daugiareikšmiškumą. Aš ją suprantu kaip tokį sielos užbaigtumą, kurį ji pasiekia ne tiesiogiai pati savaime, kaip religinio susikaupimo, dorovinio skaidrumo, pirmapradžio kūrybiškumo atveju, bet eidama aplinkiniais keliais per žmonių giminės dvasinės bei istorinės veiklos darinius: subjektyviosios dvasios kultūros kelias eina per mokslą ir gyvenimo formas, meną ir valstybę, profesiją ir pasaulio pažinimą, ir šiame kelyje ji sugrįžta pati į save kaip į aukštesnę ir tobulesnę. Todėl toks elgesys, kuris turi mus kultūrinti, yra susijęs su *tikslo* ir *priemonės* forma. Tačiau šis elgesys yra išsiskaidęs į be galo daug dalinių krypčių. Gyvenimas susideda iš veiksmų ir gaminimų, kuriems tik iš dalies būdingas krypties bendrumas ir jis menkai tegali būti pažintas. Tačiau dėl to atsiradęs prieštaringumas ir abejotinumas didelį mastą įgyja pirmiausia dėl tos aplinkybės, kad priemonių galutiniams mūsų tikslams pasiekti seka, „technika" plačiąja prasme, nepaliaujamai ilgėja ir tankėja. Šitas galutinis tikslų ir priemonių sekų neaprėpiamumas lemia tą be galo svarbų reiškinį, kad koks nors tarpinis jų narys mūsų sąmonei gali tapti galutiniu tikslu: daugybė dalykų, kurių mes siekiame, ir netgi daugelis tų, kuriuos pasiekiame, mums atrodo esą patenki-

nama galutinė mūsų valios apibrėžtis, nors iš tikrųjų tai yra tik tarpinis taškas ir priemonė tikriesiems mūsų tikslams pasiekti. Mums reikia šitai akcentuoti, nes kai mūsų siekimai yra tokie be galo išsiplėtę ir susipynę, mums neužtektų drąsos ir kvapo, jeigu mūsų paskata būtų tik tikrasis, Dievas žino koks tolimas galutinis tikslas. Milžiniškas, intensyvus ir ekstensyvus mūsų technikos – kuri anaiptol nėra tik materialios srities technika – augimas įpainioja mus į priemonių ir šių priemonių priemonių tinklą, kuris per vis daugėjančias tarpines instancijas nustumia mus nuo mūsų tikrųjų ir galutinių tikslų. Čia slypi didžiulis vidinis pavojus, kurį kelia visos labai išsivysčiusios kultūros, t. y. tos epochos, kuriose visą gyvenimo sritį uždengia daugybė viena kita grindžiamų priemonių. Tam tikrų priemonių peraugimas į galutinius tikslus gali šią padėtį padaryti psichologiškai pakenčiamą, tačiau iš tikrųjų ji tampa vis labiau beprasmiška.

Tuo pačiu pagrindu išsirutulioja ir antrasis vidinis kultūros prieštaravimas. Tie objektyvūs dariniai, į kuriuos išsikristalizuoja kūrybinis gyvenimas ir kurie tada sielos vėl priimami, kad ją kultūrintų, tuoj pat įgyja savarankišką, jų *dalykinių* sąlygų apibrėžtą egzistavimą. Dabar subjektai įtraukiami į industrijos ir mokslų, menų ir organizacijų turinį ir raidos tempus, ir tai vyksta nepriklausomai nuo tų reikalavimų, kuriuos subjektai turėtų kelti savo pačių tobulinimosi, t. y. kultūrinimosi labui, arba net prieštaraujant jiems. Kultūros gyvenimo kuriami ir jį kuriantys objektai, kuo jie subtilesni ir savo pobūdžiu tobulesni, paklūsta imanentinei logikai, kuri anaiptol ne visada taip atitinka į pačius save sugrįžtančių subjektų raidą, kokia yra visų kultūros darinių kaip tokių prasmė. Prieš mus yra nesuskaičiuojamos dvasios objektyvacijos, meno veikalai ir socialinės formos,

institucijos ir pažinimas kaip saviems įstatymams paklūstančios karalystės, kurios pretenduoja tapti mūsų individualios esaties turiniu ir norma, tačiau ši nežino, ką su tais dalykais daryti, ir gana dažnai suvokia juos kaip naštą ir priešišką jėgą. Tačiau ne tik šis kokybinis svetimumas nusako aukštesniųjų kultūrų objektyviosios ir subjektyviosios pusių santykį; esminę reikšmę čia turi ir kiekybinis beribiškumas, kai rikiuojasi knyga prie knygos, išradimas prie išradimo, meno kūrinys prie meno kūrinio, – taip sakant, ta beformė begalybė, kuri, pretenduodama būti priimta, šliejasi prie atskiro žmogaus. Tačiau pastarasis, apibrėžtas savosios formos ir turintis ribotą gebėjimą perimti, tą pretenziją gali patenkinti tik akivaizdžiai vis mažėjančiu mastu. Taip atsiranda tipiška probleminė šiuolaikinio žmogaus situacija: jis jaučiasi tarytum prislėgtas šios kultūros elementų aibės, kadangi negali jų nei vidujai asimiliuoti, nei paprasčiausiai atmesti, nes jie potencialiai priklauso jo kultūros sričiai. Dėl to, kad tai, ką galima pavadinti *daiktų* kultūra, paliekama savieigai ir turi neribotas raidos galimybes, visi interesai ir viltys vis labiau krypsta būtent į *šitą* kultūrą, kuri nustumia į šalį akivaizdžiai daug siauresnį, labiau baigtinį individualių subjektų kultūrinimo uždavinį.

Taigi tokie yra du didžiausi brandžios ir pernokusios kultūros pavojai: viena vertus, gyvenimo priemonės nustelbia jo tikslus ir todėl neišvengiamai daugybė grynų priemonių psichologiškai įgyja galutinių tikslų reikšmę; antra vertus, objektyvūs kultūros dariniai plėtojasi paklusdami savarankiškoms, grynai dalykinėms normoms ir todėl ne tik tampa visiškai svetimi subjektyviajai kultūrai, bet ir plėtojasi taip sparčiai, kad pastaroji jų negali pavyti.

Abu šie pagrindiniai motyvai ir jų išsišakojimai, man regis, yra visų tų reiškinių, kurie mums jau kurį laiką

kėlė artėjančios mūsų kultūros krizės nuojautą, priežastis. Visa mūsų meto skuba, perdėtas godumas ir malonumų troškimas yra tiktai padariniai ir reakcijos, nes asmeninių vertybių ieškoma tame lygmenyje, kur jų apskritai nėra: techninė pažanga be niekur nieko vertinama kaip kultūros pažanga, dvasinėje srityje metodai dažnai traktuojami kaip šventas dalykas ir laikomi svarbesniais už pasiektų rezultatų turinį, pinigų godulys toli pralenkia daiktų, kurių įsigijimo priemonė tie pinigai yra, godulį; visa tai įrodo, kad tikslus ir paskirtis vis labiau išstumia priemonės ir būdai. Jeigu tai yra sergančios kultūros simptomai, tai ar karas yra tas krizės proveržis, dėl kurio gali prasidėti sveikimas?

Aš nedrįsčiau besąlygiškai teigti, kad pirmoji šios kultūros patologijos reiškinių grupė – asmenybių tobulėjimo atsilikimas nuo daiktų tobulėjimo – teikia pasveikimo viltį. Čia, matyt, slypi vidinis kultūros prieštaravimas, kuris neatskiriamas nuo jos esmės; mat jeigu kultūra reiškia, kad subjektų ugdymas vyksta per objektų pasaulio plėtotę, tai kadangi šis pasaulis turi neribotą gerėjimo, greitėjimo ir plitimo galimybę, o atskirų subjektų pajėgumas neišvengiamai lieka vienpusis ir ribotas, tai aš nematau, kaip iš principo būtų galima užkirsti kelią šio ryšio nutrūkimui, kartu nepakankamumui ir perpildytumui. ✧



Galbūt karas su visais jo griovimais, sąmyšiais ir pavojais nebūtų sukėlęs patirto sukrėtimų masto, jeigu jis nebūtų susidūręs su tokiomis jau papuvusiomis, patvarumą praradusiomis kultūros formomis. Išoriniu veiklumu jis siekė sukurti daugiau erdvės ir aiškumo vidiniam būtinumui ir priversti atskirą žmogų griežtai apsispręsti: arba jis dvasinį gyvenimą bet kokia kaina nori išlaikyti tose pačiose vėžėse, arba išdrįsta nepaisydamas

pavojaus naujoje gyvenimo dirvoje ieškoti naujų kelių, arba galiausiai imasi dar pavojingesnio dalyko – ankstesnio gyvenimo vertybes, žlugus jų formoms, išgelbėti suteikdamas joms naują formą. Ir galbūt bent jau čia iškyla bendriausio esaties interpretavimo klausimas, kad ir turint silpną ir dar netvirtai apibrėžtą pagrindinę apibūdinančią sąvoką, kurią aš noriu pamėginti išsamiau paaiškinti ir kuri kaip tik galėtų būti laidininkas vakarykštėms vertybėms tolydžiai pereiti į tas, kurios priklauso rytdienai.

Labiau apčiuopiamą reikšmę dabartiniai išgyvenimai, atrodo, turi kitai kultūros raidai, grynų priemonių peraugimui į savitikslius. Teleologinė seka pirmiausia buvo pakoreguota toje srityje, kuri pateikia visa apimantį pasaulinį istorinį pavyzdį, kaip tikslą užgožia priemonė, – *ūkinėje* srityje. Tas pavyzdys yra toks, kad jį vargu ar reikia aiškinti: *pinigai*, ši mainų ir verčių sulyginimo priemonė, be šios tarpininkavimo reikšmės yra radikalus niekas, neturintis jokios vertės ir prasmės. Ir būtent pinigai daugumai kultūringų žmonių tapo visų tikslų tikslu, jų įgijimu paprastai užsibaigia tos daugumos tikslingos pastangos, kad ir kaip menkai tai galėtų pateisinti dalykiškas protas. Ūkio formavimasis, žinoma, paaiškina šį vertybių poslinkį. Juk kadangi jis pasirūpino, kad visų prekių būtų galima gauti bet kurioje vietoje ir bet kuriuo laiku, tai daugumos žmonių norams patenkinti svarbu vien turėti reikiamą kiekį pinigų: trūkumas šiuolaikinio žmogaus sąmonei reiškia ne daiktų trūkumą, bet trūkumą pinigų, už kuriuos būtų galima juos nusipirkti. Dabartinis Vokietijos izoliavimas nuo pasaulinės rinkos, kuri ją paprastai aprūpindavo kiek norima dideliu prekių kiekiu ir vartojimo klausimas virsdavo vien pinigų klausimu, negalėjo nesukelti revoliucinių pokyčių. Maisto produktų, kurių nebūdavo sunku įsigyti, jei-

gu tik būdavo pinigų, ėmė stigti, ir taip jie pademonstravo savo galutinį vertybinį pobūdį. O pinigai, bent jau tiek, kiek jie yra atkirsti nuo savo ligtolinio *beribio* pajėgumo, pasirodo esą pati savaime visiškai bejėgė priemonė.

Nors ši raida nesibaigė, vis dėlto bent jau duonos kortelės simbolizuoja net paties turtingiausio žmogaus turto nenaudingumą. Anksčiau taupant ir išlaidaujant, net kai tai būdavo susiję su konkrečiais objektais, iš tikrųjų visuomet svarbi buvo tik jų piniginė vertė, o dabar pastaroji pasitraukia į antrąją vietą; pagaliau vėl reikia taupyti mėsą ir sviestą, duoną ir vilną dėl jų pačių, ir tai yra toks posūkis, kuris, kad ir kaip paprasta visa tai atrodytų, visiškai apverčia per šimtmečius išugdytą kultūros pasaulio ekonominį vertės jausmą. Taigi tokioje situacijoje, kai tikrąsias vertybes labiausiai, kiek žinoma iš kultūros istorijos, užgožia priemonės, vienoje vietoje atsirado plyšys. Žinoma, mes galime neabejoti, kad jis vėl išnyks, kad pasaulinio ūkio produktyvumas ir jo visuotinumas vėliau mums vėl leis užmiršti, jog ne pinigai turi vertę, o daiktai. Niekas neleis savęs įtikinti, jog dėl to kylantys abejotini reiškiniai – vaizdinys, kad visi daiktai yra perkami, kad jų vertingumą išimtinai lemia piniginė vertė, skeptiškas požiūris į visas vertybes, kurių neįmanoma išreikšti pinigais – vėl nesugrįš, jog negalės tęstis su tokiais reiškiniais susijusi lėtinė (*schleichende*) kultūros krizė. Tačiau ne mažiau neabejotina ir tai, jog mūsų dabartinis patyrimas, kad svarbūs yra ne pinigai, kad iš pinigų kaip tokių mes dabar neturime jokios naudos, daugeliui sielų sukels savotišką išgąstį ir skatins jų savivoką. Žinoma, tokių sielos nuotaikų ir jų pokyčių neįmanoma dokumentiškai užfiksuoti. Tačiau nors ir kokie neaiškūs būtų padariniai, nors ir kokie išoriniai būtų objektai, apskritai tai, kad piniginės vertės absoliutumas kartą jau buvo žlugęs, kad ūkinių daiktų vertė kartą

jau buvo suvokta kaip negalima pakeisti į pinigus, man atrodo, gali būti didžiulis sielos išlošis; jautresnis, mažiau atbukęs, sakyčiau – pagarbesnis santykis su kasdienio naudojimo daiktais turi atsirasti tose sielose, kurios kartą jau galėjo patirti jų betarpišką vertingumą, o pinigus pamatyti neturint reikšmės ir įsitikinti, kad jie savaime netenka vertės, kai tik nebegali atlikti tarpininko funkcijos.

Tačiau karas dar kartą ir dabar visiškai absoliučia prasme pakeitė tikslo ir priemonės santykį. *Išlikimas* paprastai yra pagrindinis žmogaus interesas. Darbas ir meilė, mąstymas ir norėjimas, religingumas ir posūkiai, kuriais mes stengiamės kreipti savo likimą, – visa tai išplaukia iš to fakto, kad Aš stengiasi išsaugoti savąjį pastovumą ir raidą, kuriems nuolat kelia grėsmę išoriniai pavojai ir vidinės silpnybės, mūsų santykio su pasauliu problemos ir mūsų gyvenimo sąlygų neužtikrintumas. Išskyrus tuos retus žmones, kurie tikrai nori gyventi tik dėl kokio nors vieno objektyvaus tikslo, savosios savasties, į kurią galbūt dar yra įtraukta ir artimiausių žmonių savastis, išsaugojimas yra tiesioginis tikslas, o visi gyvenimo turiniai – tai jo artimesnės ar tolimesnės priemonės. Tačiau karas dabar milijonams žmonių iškėlė pergalės ir nacijos išsaugojimo tikslą, taigi tokį tikslą, kuriam staiga savas gyvenimas, ir jo išsaugojimas, ir jo atsižadėjimas, tapo priemone. Ir būtent gyvenimo išsaugojimas yra reikšmingesnė priemonė negu jo atsižadėjimas. Tai, kad kareivis privalo aukotis, yra visiškai klaidinantis patosas. Tėvynei tarnauja ne miręs, o gyvas kareivis. Tai, jog ši tarnyba gali pareikalauti ir pasiaukoti, paprastai yra kraštutinis atvejis, tik aiškiausias įrodymas, kad savastis prarado savąjį galutinio tikslo pobūdį ir savo išlikimą arba pasiaukojimą laiko aukštesnio tikslo priemone.

Žinoma, išlikimas teleologinių sekų viršūnėje vėl atgaus savo senąją padėtį. Tačiau vienas dalykas man vis dėlto atrodo nepaneigiamas. Visų šių tarpinių pakopų ir laikinų dalykų iškilimas iki galutinių tikslų, kuriuo serga mūsų kultūra, nebegalės taip visiškai lengvai vykti toje žmonių kartoje, kuri pati yra patyrusi, kad net pats autonomiškiausias galutinis tikslas, išlikimas, galėjo tapti vien tik priemone. Jausmas, kuris mus užvaldė nuo karo pradžios, – kad karas mums paliks daugeliu atžvilgių naują vertybių gradaciją, – bent jau šiuo atveju pasitvirtins. Tai, kad mažiau esmingos gyvenimo instancijos gali įgyti galutinio reikšmingumo akcentą, priklauso prie tų pavojų, kurie sielai kyla ilgais, patogiais, ramiais taikos laikotarpiais, kai yra kiek nori erdvės patiems įvairiausiems dalykams ir nėra jokių stiprių sukrėtimų, kurie verčia spręsti, kas yra esminga ir kas ne. Tačiau tas, kuris patį svarbiausią dalyką, savastį ir jos išsaugojimą, kartą yra išgyvenęs kaip vien virš jų iškylančių tikslų priemonę, kurį laiką turėtų būti apdraustas nuo tikslų vertės eikvojimo mažiau reikšmingiems, šalutiniams dalykams.

Minėtuosius pavojus tarsi jungia vienas bendras simptomas, kad visos nurodytos kultūros sritys plėtojosi kaip viena nuo kitos nepriklausomos ir viena kitai svetimos, kol pastaraisiais metais vėl pasireiškė vieningesnės bendros srovės. Čia ir glūdi dažnai pabrėžiamos mūsų laikų *stiliaus stokos* priežastis. Juk stilius visuomet yra tam tikra visuotinė forma, suteikianti bendrumą daugybei atskirų skirtingo turinio gaminių. Ir kuo labiau tautos dvasia – glaustumo dėlei galime vartoti kad ir šią problemišką sąvoką – jai savitu vieningumu nuspalvina visas kokio nors laikotarpio apraiškas, tuo jis mums atrodo stilingesnis. Todėl ankstesnieji šimtmečiai, kurie dar nebuvo perkrauti tokios gausybės nevienalyčių, į skir-

tingiausias puses viliojančių tradicijų ir galimybių, turėjo daug daugiau stiliaus negu dabartis, kai ypač dažnai atskira veikla vyksta tarsi izoliuotai nuo visų kitų. Tačiau čia pastaraisiais metais, galbūt nuo Nietzsche's, prasidėjo tylus posūkis. Atrodo, kad kaip tik *gyvenimo* sąvoka persmelkia įvairiausias sritis ir tarsi padaro vieningesnį ir ritmiškesnį jų pulso plakimą. Aš manau, kad šį procesą karas gerokai paskatino. Juk nepriklausomai nuo galutinio tikslo vienybės, į kurią šią akimirką orientuojasi visi galimi kultūros judėjimai, iš visų jų veržiasi aistringas, tarsi iš vieningo jėgos šaltinio trykštantis gyvybingumas.

Tie nesuskaičiuojami dariniai, kurie pradėjo stingti ir prarasti kūrybinį judrumą, vėl įtraukiami į gyvenimo srautą. Pastaruoju metu mes jau nujautėme, kad visi vienas nuo kito nutolę kultūros faktai yra gyvenimo proceso kaip tokio apraiškos arba priemonės, pulso plakimas arba padariniai, o dabar visi mūsų sąmonės turiniai dar labiau jaučiami kaip vėl sulydyti į stiprėjančią to srauto jėgą. ✧ Ne tik bendras tikslas ir bendras pavojus mūsų tautai kaip subjektų sumai suteikė netikėtą vienybę, – nesvarbu, ar ši vienybė patvari, ar laikina, – bet ir neregėtas gyvenimo pakilimas ir sužadinimas kiekviename žmoguje paskatino šį susiliejimą ir susitelkimą į *vieną* srautą; lygiai taip pat tai ir objektyviems kultūros turiniams kurį laiką suteiks naują judrumą ir kartu naują vienijimosi galimybę bei veržimąsi susijungti, pralauš tą sąstingį ir izoliuotumą, kurie mūsų kultūrą pavertė nerišlių, vieno stiliaus neturinčių atskirybių chaosu. Kaip sakėme, ilgainiui mes neišvengsime šitos visos kultūros tragedijos ir chroniškos krizės, tačiau tam tikrą laikotarpį jų plėtotė bus pristabdyta, o jų aštrumas sušvelnintas.

Priešpriešinti ką nors daugiau pastariesiems kultūros gyvenimo paradoksams mes apskritai negalime ti-

kėtis. Jie faktiškai vyksta taip, tarsi turėtų sukelti krizę, o kartu beribį skilimą ir tamsumą. Tai, kad gryna priemonė įgyja galutinio tikslo reikšmę ir šitai visiškai suardo protingą vidinės ir praktinės esaties tvarką; tai, kad objektyvioji kultūra rutuliojasi tokiu mastu ir tempu, jog subjektyvioji kultūra, vien tik kurioje turi prasmę bet koks objektų tobulinimas, lieka toli ir atsilieka vis labiau; tai, kad atskiros kultūros šakos auga skirtingomis kryptimis ir yra susvetimėjusios viena su kita, todėl jos kaip visumos tikrai laukia Babelio bokšto likimas, o tikrajai jos vertei, kurią kaip tik apibūdina jos dalių sąryšis, atrodo, gresia išnykimas, – visa tai yra tokie prieštaravimai, kurie visiškai neatskiriami nuo kultūros raidos kaip tokios. Galutinis šių prieštaravimų padarinys turėtų būti kultūros raidos žlugimas, jeigu pozityvūs ir prasmingi kultūros veiksniai vėl nesukeltų atoveiksmio, jeigu nekiltų visiškai netikėtų sukrėtimų, kurie – nors dažnai didele kaina – kuriam laikui grąžintų nuovoką į niekur bėgančiam ir į visas puses išsilakstančiam kultūros gyvenimui.



Kaip principingiausią, visus atskirus turinius apimančią labai išsivysčiusios kultūros likimo formulę galima, kaip sakyta, nurodyti tai, kad kultūra yra nuolatos išliekanti krizė (*fortwährend aufgehaltene Krisis*). Tai reiškia, kad kultūra gyvenimą, iš kurio ji randasi ir kuriam tarnauti yra skirta, siekia ištirpdyti beprasmiškuose ir prieštaringuose dalykuose, o tam nuolatos priešinasi fundamentali, dinamiška gyvenimo vienybė, gyvenimui svetimą, jį nuo savęs paties nutolinantį objektyvumą vėl sugrąžindama prie paties gyvenimo šaltinių. Ir todėl mes šioje epochoje esame istorijos kulminaciniame taške, nes tas kultūrinės egzistencijos ištirpimas ir paklydimas pasiekė tam tikrą maksimumą, prieš kurį gyvenimas

maištauja šiuo karu ir jo vienodinančia, supaprastinančia, į prasmę nukreipiančia jėga. Nors tai tebūtų tik viena banga neapžvelgiamoje žmonijos gyvenimo tėkmėje, tačiau dar nė viena kita nėra pasiekusi tokių savo jėgų trinties aukštumų ir platumo. Stovime sukrėsti tokių mastų, kurie šią krizę išstumia toli iš atskiro žmogaus akiračio, nors kartu ji mums yra gerai pažįstama ir suprantama: juk kiekviename iš mūsų ši krizė yra mūsų pačių sielos krizė, nesvarbu, ar mes tai suvokiame, ar ne.[1]

Versta iš: Simmel G. *Gesamtausgabe, Bd. 16*: *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur. Lebensanschauung* / hrsg. von Gregor Fitzi und Otthein Rammstedt. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 37–53. – Vertimas sutrumpintas.

[1]Kultūriniai istoriniai ir kultūriniai filosofiniai šių samprotavimų pagrindai išsamiau išdėstyti mano knygoje „Pinigų filosofija“.

MADA

Mode

(1905)

Mums duotas gyvenimo reiškinių suvokimo būdas leidžia kiekviename esaties taške pajusti daugybę jėgų, ir pajusti taip, kad kiekviena iš jų paprastai išsiveržia už tikrojo reiškinio ribų, sudaužo savo beribiškumą į kitas jėgas ir pavirsta gryna įtampos jėga ir siekiu. Kiekvienoje veikloje, net kūrybingiausioje ir vaisingiausioje, mes jaučiame kažką, kas dar nevisiškai įgijo išraišką. Kadangi šitai įvyksta per vienas su kitu susiduriančių elementų savitarpio apribojimą, jų dualizmas kaip tik išryškina viso gyvenimo vienybę. Ir tiktai tiek, kiek ta vidinė energija prašoka regimų jos apraiškų mastą, gyvenimas įgyja gausybę neišnaudotų galimybių, papildančių jo fragmentišką tikrovę; tiktai šitaip jo reiškiniai leidžia nujausti gilesnes jėgas, neišsikrovusias įtampas, platesnio masto kovą ir taiką, negu atskleidžia jų betarpiška duotybė.



Šių priešybių socialiniuose įsikūnijimuose vienos iš jų pagrindą daugiausia sudaro psichologinė tendencija *mėgdžioti*. Mėgdžiojimą galima apibūdinti kaip tam tikrą psichologinį paveldėjimą, kaip grupinio gyvenimo perėjimą į individualų gyvenimą. ✧ Potraukis mėgdžioti nusako tą raidos pakopą, kai noras imtis tikslingos asmeninės veiklos jau gyvas, tačiau gebėjimo įgyti jai arba iš

jos individualius turinius dar stinga. Tolesnį vystymąsi sudaro tai, kad mąstymą, veiksmus ir jausmus apibrėžia ne tik tai, kas duota, kas praėjo, kas perimta, bet ir *ateitis*: teleologinis žmogus yra priešingas mėgdžiojančio žmogaus polius. Taigi mėgdžiojimas visuose tuose reiškiniuose, kuriuos formuojantis veiksnys jis yra, atitinka *vieną* iš pagrindinių mūsų esybės krypčių – tą, kuri tenkinasi atskiro žmogaus įsijungimu į visuotinybę ir kuri kitime pabrėžia išliekamąjį momentą. Tačiau ten, kur, priešingai, išliekančiuose dalykuose ieškoma pokyčių, individualaus skirtingumo, savęs išskyrimo iš visuotinybės, mėgdžiojimas yra negatyvus ir kliudantis principas. Kaip tik todėl troškimas pasilikti prie to, kas duota, daryti tą patį ir būti tokiam pat kaip kiti yra žmogaus, kuris nori pereiti prie naujų ir savų gyvenimo formų, nesutaikomas priešas, ir kadangi kiekvienas iš šių principų savaime eina į begalybę, tai visuomeninis gyvenimas tampa kovos arena, kur ginčijamasi dėl kiekvienos pėdos, o visuomeninės institucijos iškyla kaip – nors ir neilgalaikiai – susitaikymai, kai tebesitęsiantis abiejų šalių antagonizmas įgyja išorinę kooperacijos formą.

Šitai nusako mados kaip visuotinio reiškinio mūsų giminės istorijoje gyvavimo sąlygas. Mada yra tam tikro pavyzdžio mėgdžiojimas ir šitaip tenkina socialinio prisišliejimo poreikį, ji veda atskirą žmogų keliu, kuriuo eina visi, ji pateikia visuotinybę, kuri kiekvieno žmogaus elgsenai yra sektinas pavyzdys. Tačiau ne mažiau ji patenkina ir skirtingumo poreikį, diferenciacijos, nukrypimo, išsiskyrimo tendenciją. Ir šitai jai pavyksta todėl, kad keičiasi turinys, kuris madą šiandien individualiai formuoja kitokią, negu ji buvo vakar ir bus rytoj; antra vertus, dar labiau jai šitai pavyksta todėl, kad mada visuomet yra socialinių klasių mada, kad aukštesniojo sluoksnio mada skiriasi nuo žemesniojo sluoksnio ma-

dos ir jos atsisakoma tą pačią akimirką, kai tik pastarasis sluoksnis pradeda ją savintis. Taigi mada yra ne kas kita, kaip viena iš daugybės gyvenimo formų, kuri socialinio sulyginimo tendenciją suderina su individualaus skirtingumo ir įvairumo tendencija vieningoje veikloje. Jeigu mes pasidomėsime mados istorija, kuri lig šiol buvo nagrinėjama tik atsižvelgiant į jos *turinio* raidą, ir jos reikšme visuomeninio proceso formai, įsitikinsime, kad mada yra pastangų patenkinti abi šias priešingas tendencijas vis tobuliau pritaikant jas prie esamos individualios ir visuomeninės kultūros būklės istorija. Į šią pagrindinę mados esmę įsijungia atskiri psichologiniai bruožai, kuriuos mes joje pastebime.



Jeigu mes visuomenines formas, drabužius, estetinius vertinimus, visą stilių, kuriuo žmogus save išreiškia, traktuosime kaip mados nuolat formuojamą dalyką, turėsime tarti, kad madą, t. y. naują madą, apskritai susikuria tik aukštesnieji luomai. Kai tik žemesnieji luomai pradeda madą savintis ir taip peržengia aukštesniųjų luomų nubrėžtą ribą, pralaužia šitaip simbolizuojamo priklausymo tiems luomams išskirtinumą, aukštesnieji luomai iškart atsisako tos mados ir susikuria naują, kuri leidžia jiems vėl atsiskirti nuo plačiųjų masių ir žaidimą vėl pradeda iš naujo. Juk natūralu, kad žemesnieji luomai žiūri bei veržiasi į viršų, ir pirmiausia jie gali tai pasiekti tose srityse, kurios pavaldžios madai, nes mada labiausiai prieinama išoriniam mėgdžiojimui. Tokie pat procesai vyksta – nors ne visuomet taip akivaizdžiai kaip tarp damų ir jų tarnaičių – ir tarp skirtingų aukštesniojo luomo sluoksnių. Dažnai galima pastebėti, kad kuo arčiau suglaudę vienas su kitu socialiniai ratai, tuo stipriau siekiama mėgdžioti apačioje ir vaikomasi naujumo viršuje; visur prasiskverbiantis piniginis ūkis turi

šį procesą žymiai paspartinti ir padaryti regimą, nes mados dalykai, kaip gyvenimo išorybės, ypač priklauso nuo pinigų turėjimo, todėl jų atžvilgiu lygybė su aukštesniu sluoksniu lengviau atkuriama negu visose tose srityse, kurios reikalauja individualių, už pinigus nenuperkamų pranašumų demonstravimo (*Bewährung*).



Ten, kur trūksta vienos iš abiejų socialinių tendencijų, kurios kartu formuoja madą, būtent poreikio vienytis ir poreikio atsiskirti, mada nesusidarys, jos karaliavimas baigsis. Todėl žemesnieji luomai savitų madų turi labai mažai ir labai retai, todėl pirmykščių tautų mados yra daug stabilesnės negu mūsų. Susimaišymo ir skirtumų išsitrynimo pavojus, kuris verčia kultūringų tautų klases išsiskirti drabužiais, elgsena, skoniu ir t. t., paprastai negresia primityvioms socialinėms struktūroms, kurios, viena vertus, yra komunistiškesnės, tačiau, antra vertus, esamus skirtumus nustato griežčiau ir apibrėžčiau. ✧

Mados esmė yra ta, kad jos visuomet laikosi tik grupės dalis, o visuma yra tiktai pakeliui į ją. Kai tik mada visiškai įsigali, t. y. kai tai, ką iš pradžių darė tik kai kurie, pradeda daryti visi be išimties, kaip atsitinka su vienais ar kitais drabužių ir bendravimo formų elementais, šitai jau nebelaikoma mada. Tolesnis jos plitimas priartina jos pabaigą, nes kaip tik tai pašalina skirtingumus. Mada priklauso prie tokių reiškinių, kurie siekia plisti įveikdami visas ribas, būti vis tobuliau realizuoti, tačiau jeigu pasiekiamas šis absoliutus tikslas, tai vidinis prieštaravimas juos sunaikina. ✧

Tai, kad dabartinėje kultūroje mada – įsiverždama į lig šiol jai svetimas sritis, o senosiose dėl savo kaitos tempo nepaliaujamai stiprėdama – nepaprastai suvešėjo, yra tiktai mūsų meto psichologinio bruožo apraiška.

Vidinei mūsų ritmikai dabar reikia vis trumpesnių įspūdžių kaitos periodų, arba, kitaip sakant, dirginimo akcentas vis labiau pasislenka nuo jo substancialaus centro į jo pradžią ir pabaigą. Tai prasideda nuo menkų simptomų, pavyzdžiui, vis labiau plintančio cigarų pakeitimo cigaretėmis, atsiskleidžia kaip kelionių manija, kuri metų gyvenimą gali suskaidyti į kiek galima daugiau trumpų periodų, kur stipriai akcentuojamas išvykimas ir atvykimas. Specifiškai „nekantrus" šiuolaikinio gyvenimo tempas liudija ne tik kokybinių gyvenimo turinių greitų permainų siekį, bet ir to formalaus dirginimo, kurį sukelia ribos, pradžia ir pabaiga, atėjimas ir išėjimas, stiprumą. ✧ Atsiribojimas nuo praeities, kurio kultūringoji žmonija be paliovos siekia jau daugiau kaip šimtą metų, sąmonę vis labiau orientuoja į dabartį. Šis dabarties pabrėžimas kartu, žinoma, yra ir kaitos pabrėžimas, ir tokiu pat mastu, kokiu vienas luomas yra ryškėjančių kultūros tendencijų veiksnys, jis atsigręžia į madas visose srityse, taigi anaiptol ne vien į drabužių madas.

Dėl to, kad mada kaip tokia dar negali būti visuotinai išplitusi, atskiras žmogus patiria pasitenkinimą, nes ji jo atveju vis dar yra kažkas ypatinga ir neįprasta, nors kartu vidujai jis jaučiasi susijęs ne tik su ta visuma, kuri tą patį *daro*, bet dar ir su ta visuma, kuri to paties *siekia*. Todėl požiūrį į žmogų, kuris laikosi mados, sudaro gana maloniai veikiantis pritarimo ir pavydo mišinys. Tokiam madingam žmogui pavydima kaip individui, o pritariama kaip rūšies atstovui. ✧

Iš tos pačios struktūros išplaukia, kad mada yra tikroji žaidimų aikštelė tiems individams, kurie vidujai yra nesavarankiški ir reikalingi paramos, tačiau savigarbos jausmas skatina juos kuo nors pasižymėti, atkreipti į save dėmesį, išsiskirti iš kitų. Tai galiausiai yra ta pati situacija, kai iš visų kartojamų banalybių didžiausią laimę

teikia tos, kurių kartojimas kiekvienam vis dėlto sukelia jausmą, kad šitaip jis išreiškia visiškai ypatingą, jį iš kitų žmonių masės išskiriantį protingumą, – taigi kritinio, pesimistinio, paradoksalaus pobūdžio banalybės. Mada iškelia nereikšmingą žmogų, nes padaro jį visumos atstovu, ypatingu bendrosios dvasios įsikūnijimu. Kadangi mada, remiantis jos sąvoka, gali būti tik tokia norma, kuri niekada nevykdoma visų, ji padaro galimą socialinį klusnumą, kuris kartu yra individuali diferenciacija. Madingo kvailio atveju visuomeniniai mados reikalavimai akivaizdžiai pakyla taip aukštai, kad įgyja individualizmo ir ypatingumo regimybę. Jį išskiria tai, kad jis mados tendenciją išryškina be jokio saiko: jeigu madingi smailūs batai, tai jo batai bus ieties smailumo, jeigu madingos aukštos apykaklės, tai jo apykaklė sieks ausis, jeigu madinga klausytis mokslinių pranešimų, tai jo daugiau niekur kitur nesutiksi, ir t. t. Taigi visišką individualumą jis įsivaizduoja kaip tokių elementų, kurie kokybės atžvilgiu yra bendra atitinkamo socialinio rato norma, kiekybinį didumą. Jis eina kitų priekyje – tačiau tiksliai jų keliu. Nors tai, ką jis išreiškia, yra kraštutinis viešojo skonio atvejis, vis dėlto atrodo, kad jis marširuoja visumos priekyje. Tačiau iš tikrųjų jam galioja tai, kas daugeliu atvejų galioja atskiro žmogaus ir grupės santykiui: kad vedantieji iš esmės yra vedamieji. Akivaizdu, kad demokratiniai laikai ypač stipriai skatina tokią konsteliaciją, todėl net Bismarckas ir kiti išgarsėję konstitucinių valstybių partijų vadai pabrėždavo, kad jie, būdami grupės vadai, turi eiti paskui grupę. Taigi madingų kvailių pasipūtimas yra demokratijos išpuoselėtos atskiro žmogaus ir visumos santykio konsteliacijos karikatūra. Tačiau mados herojus, išsiskiriantis grynai kiekybiniu būdu įgytu savitumu, kuris maskuojasi kaip kokybinis skirtingumas, akivaizdžiai reprezentuoja tik-

rai originalų pusiausvyros santykį tarp socialinio potraukio ir individualizacijos potraukio. ✧

Kadangi mes čia susiduriame ne su atskiro turinio arba atskiro pasitenkinimo reikšmingumu, o kaip tik su jų abiejų žaidimu, jų savitarpišku savęs išskyrimu, tai aišku, kad tą pačią kombinaciją, kuri sukuriama kraštutiniu paklusimu madai, galima pasiekti ir opozicija jai. Tas, kuris sąmoningai rengiasi arba elgiasi nemadingai, įgyja su tuo susijusį individualizacijos jausmą ne dėl savo individualių ypatybių, o vien neigdamas socialinį pavyzdį: madingumas yra pastarojo mėgdžiojimas, o sąmoningas nemadingumas yra jo mėgdžiojimas su priešingu ženklu, ir jis nė kiek ne mažiau liudija tos socialinės tendencijos, nuo kurios mes pozityviai ar negatyviai priklausome, galią. ✧

Mada kartu išreiškia ir pabrėžia potraukį susilyginti ir potraukį individualizuotis, siekimą mėgdžioti ir siekimą išsiskirti, ir šitai, matyt, paaiškina, kodėl moterys paprastai ypač stipriai pasiduoda madai. Dėl socialinės padėties silpnumo, kuriam moterys buvo pasmerktos didžiąją istorijos dalį, radosi glaudus jų ryšys su tuo, kas yra „paprotys“, su tuo, „kas dera“, su tuo, kas yra visuotinai galiojanti ir teisėta esaties forma. Juk silpnasis vengia individualizacijos, vengia praktiškai pasikliauti savimi, vengia atsakomybės ir būtinumo gintis vien savo jėgomis. Silpnajam apsaugą suteikia kaip tik tipinė gyvenimo forma, kuri stipriajam trukdo pasinaudoti pranašesnėmis savo jėgomis. Tačiau turėdamos šį tvirtą pagrindą, kurį sudaro papročiai, vidurkis, bendras lygmuo, moterys dabar stipriai siekia dar įmanomo reliatyvaus individualumo ir savo savitos asmenybės išskyrimo. Mada kaip tik ir suteikia joms tokią sėkmingą kombinaciją: viena vertus, ji yra visuotinio mėgdžiojimo sritis, plaukimas plačiu socialiniu farvateriu, individo išlaisvinimas

nuo atsakomybės už savo skonį ir veiksmus, o antra vertus, ji dar yra ir išsiskyrimas, savęs pabrėžimas, individualus asmenybės dekoras.

✧ Ir tarp individualizacijos ir kolektyvizacijos, ir tarp gyvenimo turinių vienodumo ir įvairumo esama apibrėžtos poreikių proporcijos, kuri skirtingose srityse pasislenka į vieną ar kitą pusę ir vieno poreikio atsisakymą mėgina kompensuoti kokio nors kito įsiveržusio poreikio tenkinimu. Apskritai galima sakyti, kad moteris, palyginti su vyru, yra ištikimesnė būtybė; ir būtent ištikimybė, kuri atspindi būtybės sielos tolygumą ir vieningumą, gyvenimo tendencijų subalansuotumo dėlei reikalauja gyvesnės kaitos labiau nutolusiose srityse. Priešingai, vyrui, kuris iš prigimties yra mažiau ištikimas, kuris paprastai taip besąlygiškai ir koncentruotai nesistengia išsaugoti visų gyvenimo interesų ryšio su nusistovėjusiais dvasiniais santykiais, dėl to mažiau reikia išorinės įvairovės formos. Žinoma, pokyčių išstūmimas į išorines sritis, abejingumas su išvaizda susijusioms madoms yra specifinis vyriškas bruožas, bet ne todėl, kad vyras yra vientisesnis, o kaip tik todėl, kad jis iš esmės yra daugialypė būtybė ir dėl to lengviau gali atsisakyti išorinio įvairumo. Dėl to dabartinės emancipuotos moterys, kurios siekia priartėti prie vyriškosios prigimties, jos diferencijuotumo, individualumo, judrumo, kaip tik pabrėžia savo abejingumą madai. Mada moterims tam tikra prasme yra ir jų profesinės padėties kompensacija. ✧

Kaip tik šitaip mada paveikia ir visiškai kitokius turinius, ji asmens nereikšmingumą, jo nesugebėjimą grynai savaime individualizuoti savo egzistenciją kompensuoja priklausymu tam tikram kaip tik mados charakterizuojamam ir išskirtam, viešajai sąmonei kaip visuma egzistuojančiam ratui. Ir čia, žinoma, asmenybė kaip to-

kia yra įjungta į bendrą schemą, tačiau pati ši schema socialiniu požiūriu turi vienokį ar kitokį individualų atspalvį ir dėl to socialiniu aplinkkeliu suteikia asmenybei tai, ko ji negali pasiekti grynai individualiu būdu. Tą reiškinį, jog demimondas dažnai praskina kelią naujai madai, galima paaiškinti tuo, kad jo gyvenimo forma neturi šaknų; parijo egzistencija, kurią jam suteikia visuomenė, sukelia jo atvirą arba latentinę neapykantą viskam, kas jau legalizuota, tvirtai nusistovėję, neapykantą, kurios dar palyginti nekalčiausia išraiška yra veržimasis į vis naujas išorines formas; tuo nuolatiniu naujų, lig šiol neregėtų madų siekimu, tuo beatodairiškumu, kuriuo pasižymi jų kaip labiausiai priešingų buvusioms madoms suvokimas, kaip tik pagrįsta estetinė potraukio griauti forma, kuri, atrodo, būdinga visų parijų, jeigu tik jie nėra visiškai vidujai pavergti, egzistencijai.



Mada taip pat yra tik viena iš formų, kuriomis žmonės, išorinių dalykų atžvilgiu pasiduodami visuotinybės vergijai, siekia kuo absoliučiau išgelbėti vidinę laisvę. Laisvė ir ryšys taip pat priklauso prie tų priešpriešų, kurių nuolat atsinaujinanti kova ir poslinkiai viena ar kita kryptimi įvairiausiose srityse gyvenimui suteikia daugiau gaivaus žavesio, daugiau platumo bei sklaidos galimybių, negu galėtų duoti kokiu nors būdu pasiekta pastovi ir daugiau jau neprovokuojanti abiejų pusių pusiausvyra. ✧



Taigi mums paaiškėjo, kad madoje, taip sakant, savitai susijungia skirtingi gyvenimo matmenys, kad ji yra kompleksinis darinys, kuris atstovauja visoms pagrindinėms priešpriešinėms sielos kryptims. Todėl nesunku suprasti, jog bendras ritmas, kuriuo juda individai ir grupės, lems ir jų santykį su mada, jog skirtingi grupės

sluoksniai nepriklausomai nuo skirtingų jų gyvenimo turinių ir išorinių galimybių laikysis skirtingo požiūrio į madą jau vien todėl, kad jų gyvenimo turiniai rutuliojasi arba konservatyvesne, arba greičiau kintančia forma. Viena vertus, žemesniosios masės juda sunkiau ir vystosi lėčiau. Antra vertus, būtent aukščiausieji luomai, kaip žinia, yra konservatyvūs, gana dažnai net archajiški; jie dažnai baiminasi bet kokio judėjimo ir kitimo, baiminasi ne todėl, kad jų turinys būtų jiems antipatiškas ar žalingas, bet todėl, kad tai apskritai yra kitimas, o jiems bet kokia tos visumos, kuri dėl savo esamos sandaros kaip tik ir suteikia jiems pranašesnę padėtį, modifikacija yra įtartina ir pavojinga; joks pokytis jau nebegali padidinti jų galios, jie gali bijoti kiekvieno pokyčio ir nė iš vieno negali ko nors tikėtis. Todėl tikrasis istorinio gyvenimo kitimas susijęs su viduriniu luomu, ir socialinių bei kultūrinių judėjimų istorija įgavo visiškai kitą tempą, kai tik vadovavimą perėmė *tiers état**. Nuo tada ir mada, ši gyvenimo kitimo ir prieštaringumo forma, tapo daug platesnė ir efektyvesnė; dažnas mados kitimas čia yra neregėtas individo pavergimas, bet kartu ir būtinas išaugusios visuomeninės ir politinės laisvės papildymas. Tos gyvenimo formos, kurios turiniui pasiektos aukštumos akimirka kartu yra jau prasidėjusio nuosmukio akimirka, tikroji jai skirta vieta yra luomas, kurio visa esmė daug labiau kintama ir daug labiau dinamiškai ritmizuota negu žemiausiųjų luomų su jų buku ir nesąmoningu konservatizmu ir aukščiausiųjų luomų su jų sąmoningu ir įprastu konservatizmu. Klasės ir individai, kurie siekia nuolatinio kitimo, nes būtent jų raidos spartumas suteikia jiems pranašumą kitų

*Trečiasis luomas (*pranc.*).

atžvilgiu, madoje aptinka savo pačių sielos judesių tempą. Ir šiame sąryšyje dar reikia atkreipti dėmesį į tą daugybės istorinių ir socialinių psichologinių momentų sąsają, dėl kurios didmiesčiai, priešingai negu siauresnės aplinkos, tampa madą maitinančia dirva, taigi į ištikimybės nepaisančią įspūdžių ir ryšių kaitos spartą, į individualybių sulyginimą ir kartu jų akcentavimą, į sutelktumą ir kaip tik jo primestą santūrumą ir atsiribojimą. Pirmiausia ekonominė žemutinių sluoksnių pažanga, vykstanti tuo tempu, kurį ji įgyja didmiestyje, skatina greitą mados kaitą, nes ji žemiau esantiesiems leidžia daug greičiau mėgdžioti aukštesniuosius, ir todėl anksčiau apibūdintas procesas, kai kiekvienas aukštesnis sluoksnis mados iškart išsižada, vos tik žemesnis sluoksnis ją pasisavina, dabar įgauna anksčiau neregėtą platumą ir gyvumą. Tai daro reikšmingą įtaką mados turiniui. Visų pirma dėl to mada jau gali nebūti tokia brangiai kainuojanti ir ekstravagantiška, kokia ji buvo ankstesniais laikais, kai vienkartinio įsigijimo brangumą ar sunkias pastangas performuoti elgseną bei skonį turėjo kompensuoti ilgesnė jos viešpatavimo trukmė. Kuo labiau kokia nors prekė priklauso nuo greito mados kitimo, tuo stipresnis yra tos rūšies *pigių* produktų poreikis. Taip yra ne tik todėl, jog platesnės, taigi ir vargingesnės masės turi pakankamą perkamąją galią, kad galėtų esmingai nubrėžti pramonės kryptį ir reikalauti daiktų, kurie sudaro bent jau išorinę ir nesolidžią madingumo regimybę, bet ir todėl, jog ir patys aukštesnieji visuomenės sluoksniai negalėtų prisitaikyti prie tokio mados kitimo greičio, kokį jiems primeta žemutinių sluoksnių įsiveržimas, jeigu tie objektai nebūtų palyginti pigūs. Taigi čia susidaro savotiškas ratas: kuo greičiau keičiasi mada, tuo pigesni turi būti daiktai, ir kuo pigesni jie tampa, tuo greičiau keisti madą jie skatina

vartotojus ir spiria gamintojus. Tikrų mados prekių raidos tempas čia yra toks svarbus dalykas, kad jis netgi nepaklūsta kai kurioms pažangioms raidos tendencijoms, kurios pamažu pasireiškia kitose srityse. Ypač senesnėse šiuolaikinės pramoninės gamybos šakose buvo pastebėta, kad spekuliatyvusis momentas pamažu liaujasi vaidinęs lemiamą vaidmenį. Rinkos poslinkiai darosi tiksliau numatomi, poreikiai gali būti geriau prognozuojami ir gamyba tiksliau reguliuojama negu anksčiau, todėl gamybos racionalizavimas įgyja vis tvirtesnį pagrindą, palyginti su konjunktūrų atsitiktinumu, beplaniu pasiūlos ir paklausos svyravimu čia į vieną, čia į kitą pusę. Ir išimtis čia, atrodo, yra tiktai grynai mados prekės. Tie poliški svyravimai, kurių šiuolaikinis ūkis daugeliu atvejų jau moka išvengti ir nuo kurių jis akivaizdžiai veržiasi prie visiškai naujų ūkinių tvarkų ir darinių, vis dar viešpatauja srityse, kurios tiesiogiai pavaldžios madai. Karštligiško kitimo forma čia yra tokia esminė, kad ji tarsi logiškai prieštarauja šiuolaikinio ūkio raidos tendencijoms.

Tačiau kartu mada pasižymi ta didžiai nuostabia savybe, kad kiekviena atskira mada, taip sakant, pasireiškia taip, tarsi ji norėtų gyvuoti amžinai. Kas šiandien perka baldus, kurie turi išlikti kokį ketvirtį amžiaus, dažniausiai perka madingiausius ir apskritai jau nesirenka tokių, kurie buvo madingi prieš porą metų. Ir visiškai akivaizdu, kad po poros metų ir šio gaminio mados žavesys išnyks, kaip jau išnyko ankstesniojo žavesys, ir abiejų formų patikimas ar nepatikimas tada priklausys nuo kitokio pobūdžio, dalykinių kriterijų. Šio motyvo atmaina savitai reiškiasi atskiruose mados turiniuose. Madai, žinoma, yra svarbi tik kaita; tačiau jai, kaip ir kiekvienam dariniui, būdinga jėgų taupymo tendencija, ji stengiasi savo tikslą pasiekti kiek įmanoma

geriau, bet vis dėlto naudodama reliatyviai taupias priemones. Ir kaip tik todėl ji nuolatos – tai ypač aiškiai matoma drabužių madoje – grįžta prie buvusių formų, tad jos kelią galima prilyginti sukimuisi ratu. Kai ankstesnė mada šiek tiek išdyla iš atminties, nėra jokios priežasties, kuri neleistų jos vėl atgaivinti ir galbūt pajusti to skirtumo, kuriuo ji gyvena, žavesį kaip priešingybę tam turiniui, kuris atsiradimo metu šį žavesį savo ruožtu įgijo dėl savo priešingumo ankstesniam ir dabar vėl atgaivintam turiniui. Beje, tos judėjimo formos, kuria mada gyvena, galia nėra tokia stipri, kad ji vienodai galėtų paversti mada bet kokį turinį. Net ir tose srityse, kuriose mada viešpatauja, ne visi pavidalai vienodai tinka tam, kad jie galėtų tapti mada. Kai kurių iš jų savita prigimtis tam priešinasi. Tai galima palyginti su situacija kitoje srityje, su tuo, kad išorinio stebėjimo objektai turi nevienodą galimybę būti formuojami kaip meno kūriniai. Esama labai patrauklios, tačiau anaiptol ne gilios ir neginčijamos nuomonės, kad kiekvienas tikrovės objektas vienodai gali tapti meno kūrinio objektu. Meno formos, kokios jos susiklostė istoriškai, nulemtos tūkstančių atsitiktinumų, dažnai suvaržytos techninių tobulumų ir netobulumų, anaiptol nėra iškilusios virš visų tikrovės turinių į nešališkas aukštumas; veikiau su kai kuriais tikrovės turiniais jos turi glaudesnį ryšį negu su kitais, kai kurie iš jų, tarsi pačios gamtos šioms meno formoms skirti, lengvai į jas įeina, kiti, priešingai, tarsi būtų užsispyrę ir gamtos kitaip nukreipti, nesiduoda įspraudžiami į esamas meno formas. Meno suverenitetas tikrovės atžvilgiu jokiu būdu nereiškia, kaip mano natūralizmas ir daugelis idealizmo teorijų, kad jis geba visus esaties turinius vienodai įtraukti į savo sritį. Nė viena iš tų formų, kurias pasitelkusi žmogaus dvasia sutvarko ir prie savo tikslų priderina esaties medžiagą, nėra

tokia visuotinė ir neutrali, kad visi tie turiniai, nesvarbu, kokia būtų jų pačių struktūra, vienodai jai paklustų. Taigi mada tariamai ir *in abstracto** gali, žinoma, įjungti į save bet kokį esamą turinį, mada gali tapti bet kuri aprangos, meno, elgsenos, nuomonių forma. Ir vis dėlto vidinėje kai kurių formų esmėje glūdi ypatinga dispozicija jausti save būtent kaip madą, o kitos jai vidujai priešinasi. Antai mados formai palyginti tolima ir svetima visa tai, ką galima apibūdinti kaip „klasiką", nors ir ji kai kada mados neišvengia. Juk klasikos esmė yra reiškinio sukoncentravimas apie pastovų centrą; klasikai būdingas sutelktumas, čia tarsi nėra daug pažeidžiamų vietų, kuriose galėtų rastis kitimas, balanso sutrikimas, nykimas. ✧ Čia taip pat glūdi vienas iš tų gilių ryšių, kurį buvo tikėtasi surasti tarp daiktų klasikinių ir „natūraliųjų" pavidalų. Kad ir kokia neapibrėžta, o dažnai ir klaidinanti apskritai būtų natūralumo sąvoka, vis dėlto bent jau negatyviai galima pasakyti, jog kai kurios formos, polinkiai, pažiūros *niekaip* nepretenduoja į tokį pavadinimą ir būtent jos ir bus tos, kurios ypač greitai pasiduoda mados pokyčiams, nes neturi ryšio su pastoviu daiktų ir gyvenimo centru, kad galėtų pretenduoti į ilgiau trunkantį patvarumą. ✧ Nors ir negalima sakyti, kad visos mados yra kažkas nenatūralu, – negalima jau vien todėl, kad pačios mados gyvavimo forma žmogui kaip visuomeninei būtybei yra natūrali, – vis dėlto, atvirkščiai, apie tiesiog nenatūralius dalykus galima sakyti, kad jie gali egzistuoti bent jau *mados* forma.

Reziumuodami visa tai galime pasakyti, kad savaip pikantišką, jaudinantį mados žavesį lemia tas kontrastas, kuris susidaro tarp jos ilgalaikio, visa apimančio iš-

*Abstrakčiai, apskritai (*lot.*).

plitimo ir jos greito bei nuodugnaus kitimo, žmonių neištikimybės jai. Ne mažiau šį žavesį lemia ir glaudumas, mados suteikiamas tam tikram socialiniam ratui, kurio vienybė iškyla ir kaip jos priežastis, ir kaip jos padarinys, bei ryžtingumas, su kuriuo ji šį ratą išskiria iš kitų ratų. Galiausiai šį žavesį taip pat lemia jos pavaldumas tam tikram socialiniam ratui, kuris savo narius skatina vienas kitą mėgdžioti ir tuo atskirus asmenis atleidžia nuo bet kokios – etinės ar estetinės – atsakomybės, be to, galimybė šiose ribose susikurti originalius niuansus, ar tai būtų mados sustiprinimas, ar net jos atsisakymas. Taigi mada atsiskleidžia tik kaip vienas, ypač charakteringas, iš tų įvairių darinių, kuriais socialinis ir individualus tikslingumas vienodai teisėtai objektyvuoja priešingas gyvenimo sroves.

Versta iš: Simmel G. *Gesamtausgabe, Bd. 14: Hauptprobleme der Philosophie. Philosophische Kultur* / hrsg. von Rüdiger Kramme und Otthein Rammstedt. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, S. 186–218. – Vertimas sutrumpintas.

PINIGŲ FILOSOFIJA

Philosophie des Geldes

(1900)

Ketvirtas skyrius
Individuali laisvė

I

Kiekvieno žmogiškojo likimo raidą galima atvaizduoti tuo požiūriu, kad jis skleidžiasi kaip nenutrūkstama susisaistymo ir išsilaisvinimo, prievolės ir laisvės kaita. Tačiau ši pirmoji apybrėža fiksuoja tokią perskyrą, kurios griežtumą atidesnė analizė sušvelnina. Tai, ką mes jaučiame kaip laisvę, faktiškai dažnai yra tiktai prievolių kaita; kai vietoj tų, kurias lig šiol atlikome, atslenka nauja, mes pirmiausia jaučiame anos senosios priespaudos atkritimą, ir kadangi išsilaisviname nuo jos, tai pirmą akimirką mums atrodo, kad apskritai esame laisvi, kol nauja prievolė, kurios svoris iš pradžių tenka lig šiol tausotoms ir todėl ypač stiprioms raumenų grupėms, pamažu ima kelti nuovargį, ir dabar prieš ją nukreipiamas išsilaisvinimo procesas, kaip prieš tai jis į ją įtekėjo. ✧ Kiekvieną prievolę, kuri nėra prievolė tiktai kokios nors idėjos atžvilgiu, atitinka kito žmogaus teisė reikalauti, todėl moralės filosofija visur dorovinę laisvę tapatina su tomis *prievolėmis*, kurias mums užkrauna koks nors idealus ar visuomeninis imperatyvas arba savasis Aš. Kito

žmogaus reikalavimo turinys gali būti tam tikra asmeninė prievolininko veikla, arba jis gali būti bent susijęs su tiesioginiu asmeninio darbo rezultatu, arba galiausiai tik su tuo konkrečiu objektu, kuriuo naudotis reikalaujantysis pretenduoja, nors pats jis tam procesui, kuriame prievolininkas jį sukuria, jau nebeturi jokios įtakos. Ši skalė yra kartu laisvės laipsnių skalė, kuri egzistuoja drauge su atliekamu darbu. Žinoma, visos prievolės apskritai įvykdomos asmenine subjekto veikla; tačiau yra didelis skirtumas, ar reikalaujančiojo teisė betarpiškai siekia veikiančiąją asmenybę, ar tik jos darbo produktą, ar pagaliau ji apima tik produktą patį savaime, nesvarbu, kokiu darbu ir apskritai ar prievolininko darbu jis sukurtas. Ir nors čia visais atvejais reikalaujantysis objektyviai turi didelį pranašumą, vis dėlto pirmasis iš šių atvejų visiškai suvaržo prievolininko laisvę, antrasis palieka jos kiek daugiau, o trečiasis suteikia gana didelę veikimo erdvę. Kraštutinis pirmojo atvejo pavyzdys yra vergovė; čia prievolė apskritai siejama ne su kokiu nors objektyviai apibrėžtu darbu, bet su pačiu dirbančiuoju, ji apima apskritai visą subjekto veiklųjį darbingumą. Šiuolaikiniuose santykiuose tokios prievolės, kurios susijusios su pačia veikimo potencija, o ne su objektyviai apibrėžtu jos rezultatu, – kaip yra kai kurių darbininkų kategorijų, valdininkų, tarnų atveju, – vis dėlto nesukuria per didelės prievartos laisvei, ir tai lemia arba veiklos periodų apribojimas laiko atžvilgiu, arba galimybė pasirinkti tuos asmenis, kuriems sutinkama įsipareigoti, arba atlygio, kuris prievolininkui kartu leidžia pasijusti ir reikalaujančiuoju, dydis. Be to, šiai pakopai priskirtini baudžiauninkai, kol jie tiesiogiai su visa savo darbo jėga priklauso pono dvarui, tikriau sakant, kol jų tarnyba yra „neribota“. Perėjimas prie antrosios pakopos įvyksta apribojus tarnybą laiko atžvilgiu

(tačiau negalima pasakyti, kad ši pakopa istoriškai visuomet buvo vėlesnė; atvirkščiai, valstiečių laisvės sumažėjimas labai dažnai veda nuo antrojo santykio prie pirmojo). Ši antroji pakopa buvo visiškai pasiekta tada, kai vietoj apibrėžto darbo laiko ir jėgos imta reikalauti apibrėžto darbo produkto. Šioje pakopoje galima pastebėti tam tikrą gradaciją: pono valdinys turėjo tiekti arba kelintąją žemės derliaus dalį (paprastai apie dešimtadalį grūdų kiekio), arba tam tikrą tvirtai nustatytą javų, galvijų, medaus ir t. t. kiekį. Nors pastarasis būdas tam tikromis sąlygomis galėjo būti griežtesnis ir sunkesnis, tačiau, kita vertus, jis prievolininkui vis dėlto palieka daugiau individualios laisvės, nes žemvaldį padaro abejingesnį valstiečio ūkiui: jeigu tik valstietis pagamina tiek, kad galėtų atiduoti nustatytą duoklę, tai ponui jau visai nesvarbu bendros valstiečio pajamos, o tai neįmanoma esant kelintinei duoklei (*aliquoten Abgabe*), todėl šiuo atveju dažnai griebiamasi kontroliavimo, prievartinių taisyklių ir spaudimo priemonių. Duoklės absoliutaus dydžio fiksavimas vietoj santykinio jos dydžio jau yra pereinamasis reiškinys, numatantis piniginę išpirką. Žinoma, iš principo visą šią pakopą jau būtų galima traktuoti kaip visišką laisvę ir asmens kaip tokio išvadavimą nuo prievolės santykio; juk reikalaujančiajam čia svarbu vien tai, kad jis gauna objektyviai apibrėžtą duoklę, o prievolininkas gali ją įgyti taip, kaip nori. Tačiau faktiškai esant šiai ūkio sistemai jis negali šios duoklės įgyti niekaip kitaip, tik savo darbu, ir kaip tik tuo pagrįstas ir jo santykis su ponu. Asmens veiklą čia vienareikšmiškai apibrėžia jo prievolės. Tipiška, kad natūriniame ūkyje už tam tikrą darbą privalu atsilyginti: darbas ir asmuo greitai atsiskiria vienas nuo kito, taigi prievolininkas iš principo turi teisę savo asmenį visiškai atsieti nuo darbo ir šį padaryti grynai objektyvų, kad tą

darbą vietoj jo galėtų atlikti kas nors kitas. Vis dėlto iš tikrųjų ekonominė santvarka tai padaro beveik neįmanomu dalyku, tad privalėdamas atiduoti produktą pats subjektas lieka įpareigotas atitinkamai panaudoti savo asmenines jėgas. ✧ Trečioji pakopa, kurioje asmuo galutinai atskiriamas nuo produkto ir reikalavimai su pačiu asmeniu jau nebesiejami, pasiekiama natūrinę duoklę pakeitus pinigine duokle. Todėl kai klasikinė romėnų teisė nustatė, kad bet kokia turtinė skola, kai atsisakoma ją padengti natūra, gali būti sumokėta pinigais, o kartu buvo suteikta ir teisė bet kokią asmeninę prievolę įvykdyti pinigais, tai buvo apibūdinta kaip asmeninės laisvės *magna charta** privatinės teisės srityje. Žemvaldys, kuris iš savo valstiečio turėjo teisę reikalauti alaus ar naminių paukščių, ar tam tikro kiekio medaus, jau vien dėl to valstiečio veiklą kreipė apibrėžta kryptimi, o kai jis gali reikalauti tik piniginio činšo, valstietis jau gali laisvai nuspręsti, ar jam verstis bitininkyste, ar gyvulių auginimu, ar dar kuo nors. Asmeninės darbo prievolės srityje vyksta toks pat procesas: atsiranda galimybė prievolininką pakeisti kitu žmogumi, kurį, jeigu tik jam kaip darbininkui nieko negalima prikišti, kita pusė privalo priimti. Ši teisė, kuri santykio prasmei suteikia visiškai naują pagrindą, dažnai iš pradžių, kaip ir atsiskaitymas pinigais, turėjo būti išsikovojama, nes buvo nesunku suprasti, kad ji, kaip ir piniginis atsiskaitymas, yra kelias į prievolių apskritai išnykimą. *Domesday Survey*** sudarytojas pavadinti tiems valstiečiams, kurie savo prievoles paprastai padengdavo pinigais, labai išraiškingai

*Didžioji chartija (*lot.*).

**XI a. Anglijoje užkariautojų normanų atliktas gyventojų surašymas.

vartojo sąvokas, kurios turėjo parodyti, kad šie žmonės nėra nei visiškai laisvi, nei visiškai pavaldūs. Tiktai prie piniginio činšo *pavadinimo* dar ilgam prilipo jo kilmė iš natūrinių atsiskaitymų: jis vadinamas virtuvės mokesčiu, statinės skatikais, pastogės pinigais (vietoj šen ir ten keliaujančių ponų bei jų tarnautojų apnakvindinimo), medaus skatikais ir t. t. Pereinamąją pakopą čia dažnai sudarė tai, kad pirminė natūrinė duoklė būdavo įvertinama pinigais ir šios sumos būdavo reikalaujama kaip jos pakaitalo. ✧ Jei kur nors iš tikrųjų egzistavo *ius primae noctis**, tai šios teisės raida irgi perėjo analogiškas pakopas; šios dvarininko teisės turinys turėjo būti prievolininko asmenybė kaip visuma, jos svarbiausios esmės arba veikiau būties atidavimas: tai buvo ta kaina, už kurią dvarininkas valdinei suteikdavo santuokos teisę. Tolesnėje pakopoje jis šią teisę – kurią jis bet kuriuo momentu dar galėjo atimti – suteikdavo už tam tikrą pinigų sumą; pagaliau trečiojoje pakopoje jo veto teisė apskritai atkrinta, tikriau sakant, valdinys yra laisvas vesti, kai tik jis sumoka ponui tvirtai nustatytą sumą – nuotakos, santuokos, žmonos ar dar kaip kitaip vadinamus pinigus. Taigi nors asmens laisvę už pinigus buvo galima įsigyti jau antrojoje pakopoje, tačiau dar ne be išimčių, nes visuomet reikėdavo gauti dar ir dvarininko, kurio buvo neįmanoma priversti, sutikimą. Šis santykis tapo visiškai nuasmenintas tiktai tada, kai lemiamas veiksnys jau negalėjo būti niekas kita, išskyrus piniginį mokestį. Kol nebuvo panaikintos visos su tuo susijusios dvarininko teisės, asmeninė laisvė apsiribojo valdinio prievolės pakeitimu piniginiu mokesčiu, kurį dvarininkas *turėjo* priimti. Todėl ir įvairių valstiečių patar-

*Pirmosios nakties teisė (*lot.*).

navimų bei tiekimų reikalavimai švelnėjo ir galiausiai visiškai išnyko pavertus juos piniginiais santykiais. ✧ Didžiausią mastą išsilaisvinimo procesas pasiekia vykstant paties piniginio mokesčio raidai, kai periodišką činšą pakeičia vienkartinis kapitalo sumokėjimas. Nors objektyvi abiejų formų vertė gali būti identiška, tačiau jų poveikis subjektui yra visiškai skirtingas. Vienkartinis činšo sumokėjimas, kaip pabrėžėme, palieka prievolininkui visišką veikimo laisvę, jei tik jis uždirba reikiamus pinigus; tačiau mokesčio reguliarumas įspraudžia jo veiklą į apibrėžtą, svetimos jėgos primestą schemą, todėl tik kapitalizuojant mokesčius pereinama prie tos prievolių formos, kuri kartu atitinka didžiausią asmeninę laisvę. Tiktai vienkartinio kapitalo sumokėjimo atveju prievolė visiškai virsta piniginiu mokesčiu, o činšo mokėjimas dėl jo reguliaraus periodiškumo dar apima bent jau formalų priklausomybės per gryną vertės kiekį elementą. Šis skirtumas išryškėjo maždaug taip: XIII amžiuje ir dar vėliau Anglijos parlamentas dažnai balsuodavo, kad grafystės turi tiekti karaliui apibrėžtą kareivių arba darbininkų skaičių, bet grafysčių atstovų susirinkimai žmonių tiekimą nuolat pakeisdavo piniginiu mokesčiu. Tačiau kad ir kiek daug asmeninės laisvės šitaip buvo išgelbėta, tai vis dėlto iš esmės skyrėsi nuo tų teisių ir laisvių, kurias anglų tauta iš savo karalių pirko vienkartiniais piniginiais mokesčiais. Tas, kuriam sumokamas kapitalas, išsivaduoja nuo visų netikrumų, nuo kurių jis priklauso esant periodiškiems mokėjimams, o mokančiojo gaunamą ekvivalentą sudaro tai, kad jo laisvė dabar iš labilios formos, kuri jai būdinga esant vis pasikartojantiems mokėjimams, pereina į stabilią. ✧ Geras pakopinės raidos, kai natūrinių mokesčių pakeitimas piniginiais lėmė individo išsilaisvinimą, pavyzdys yra valdinių, piliečių ir nelaisvųjų valstiečių, prievolė apnakvindinti ir

maitinti savo ponus, pavyzdžiui, valdininkus, fogtus, teisėjus, per jų keliones. Ši našta atsirado iš senos prievolės karaliui ir viduramžiais buvo labai paplitęs dalykas. Pirmasis šios prievolės sudalykinimo ir nuasmeninimo žingsnis buvo griežtas jos ribų nustatymas; antai mes jau gana anksti galime rasti tikslius nurodymus, kiek riterių ir knechtų privalu apnakvindinti, kiek jie gali atsivesti arklių ir šunų, kiek duonos, vyno, mėsos, valgių, staltiesių ir t. t. reikia patiekti. Ir vis dėlto, kai tekdavo realiai apnakvindinti ir maitinti, šios prievolės ribos lengvai tapdavo neapibrėžtos, o antra vertus, ji aiškiai įgydavo asmeninio santykio pobūdį. ✧ Vykstant tolesnei raidai aukštų ponų kelionių ir teismo posėdžių išlaidoms padengti buvo nustatytas tvirtas piniginis mokestis. Galiausiai ir čia buvo pašalintas dar esamas nepastovus ir asmeninis momentas ir šios paslaugos pakeistos *pastoviais mokesčiais*, kurie kaip gydytojo pinigai, pono dienpinigiai, fogto kelionės pinigai buvo renkami ir tada, kai senąsias teisėjų ir t. t. tarnybines keliones pakeitė visai kitos organizacijos. Tai buvo tas kelias, kuriuo einant tokios rūšies prievolės galiausiai visiškai atkrito ir buvo pereita prie valdinių visuotinių mokesčių, kurie, taip sakant, jau neturi kokios nors specifinės formos ir todėl yra naujųjų laikų asmeninės laisvės koreliatas.

Tokie atvejai, kai natūrines duokles pakeičia piniginiai mokesčiai, yra naudingi abiem pusėms. Tai yra labai nuostabus ir į platesnį sąryšį tinkamas įkomponuoti faktas. Jeigu mes remsimės vaizdiniu, kad vartojimui turimų gėrybių kiekis yra ribotas, kad jis nepatenkina esamos paklausos, pagaliau kad „pasaulis yra išdalytas“, t. y. kad kiekviena gėrybė apskritai jau turi savininką, – vadinasi, tai, kas vienam duodama, iš kito turi būti atimta. Jeigu dabar atmesime visus tuos atvejus, kuriais

šitai aiškiai negalioja, vis dėlto dar liks daugybė atvejų, kuriais vieno žmogaus poreikį bus galima patenkinti tik kito žmogaus sąskaita. Jeigu norėtume šį dalyką traktuoti kaip mūsų ūkininkavimo charakteristiką arba kaip jo pagrindą, jis įsikomponuotų į visas tas pasaulėžiūras, kurios skelbia, kad apskritai žmonijai skirtų vertybių – dorovės, laimės, pažinimo – kiekis žmonijos arba tų vertybių prigimties požiūriu laikytinas nekintamu, todėl keičiasi tik tų vertybių formos ir laikmenos. Schopenhaueris linkęs manyti, kad kiekvieno žmogaus kančių ir džiaugsmų normą iš anksto apibrėžia jo esybės pobūdis; ji negali būti nei perpildyta, nei likti tuščia, ir visos išorinės aplinkybės, su kuriomis mes siejame savo būklę, atspindi tik formos, kuria mes galime jausti tą nekintamą malonumų ir nemalonumų kiekį, skirtumą. ✧

Tačiau negalima nepastebėti ir visiškai priešingų reiškinių. Visuose tuose sielos santykiuose, kuriuose laimę teikia ne tik įgyjami dalykai, bet ir savo paties atsidavimas ir kuriuose kiekvienas savitarpiškai ir vienodu mastu yra kito praturtinamas, atsiranda vertybė, kurios teikiamas pasitenkinimas nėra įgyjamas kito patiriamo praradimo kaina. Lygiai taip pat ir intelektualinės dvasinės vertybės perdavimas kitam nereiškia, kad iš vieno reikia atimti tai, kuo turi pasinaudoti kitas; ir nebent tiktai patologiškai subtilus jautrumas gali jaustis apiplėštas, jeigu koks nors objektyvus dvasinis turinys jau nebėra išimtinė subjekto nuosavybė, bet yra apmąstomas ir kito. Apskritai apie dvasinį turtą, bent jau tada, kai jis neturi ekonominio tęsinio, galima pasakyti, kad jis neįgyjamas kito sąskaita, nes paimamas ne iš kokių nors *atsargų*, bet pats, nepaisant viso jo turinio duotumo, galiausiai turi būti sukuriamas įgyjančiojo sąmonės. Šitą interesų, kurie čia kyla iš objekto prigimties, sutaikymą reikia įgyvendinti ir tose ekonominėse srityse, kur

konkurencija tenkinant atskirą poreikį kiekvieną praturtina tiktai visų kitų sąskaita. Yra du tipai priemonių, kuriomis tokia padėtis gali būti pakeista tobulesne: akivaizdžiausias tipas yra kovos su kitais žmonėmis pakeitimas kova su gamta. Tokiu mastu, kokiu vis tolesnės substancijos ir jėgos iš dar nepasisavintų gamtos atsargų įtraukiamos į žmonių uzufruktą, žmonės išlaisvinami nuo konkurencijos dėl jau pasisavintų gamtos atsargų. Teiginiai apie medžiagos ir energijos tvermę galioja, laimei, tik absoliučiai gamtos visumai, bet negalioja tam atskiram jos fragmentui, kurį sau numato tikslinga žmonių veikla; toms medžiagoms ir jėgoms vis labiau suteikdami mums reikalingą tikslingą formą, tarsi aneksuodami jas, mes tą reliatyvią visumą galime neribotai vis labiau didinti. Net iš tų medžiagų ir jėgų, kurios jau yra mūsų pasisavintos, vis tobulėjanti technika išmoko mus gauti vis didesnę naudą: perėjimas nuo ekstensyvaus prie intensyvaus ūkio vyksta, aišku, ne tik žemės ūkio srityje, bet apima ir kiekvieną substanciją, kuri suskaidoma į vis smulkesnes dalis vis labiau specializuotam panaudojimui arba kurios latentinės jėgos vis labiau išlaisvinamos. Skirtinguose lygmenyse vykstantį žmogaus galios srities plėtimąsi, kuris paneigia, kad pasaulis jau yra pasidalytas, ir kuris poreikių tenkinimo nesusieja pirmiausia su kokios nors rūšies apiplėšimu, galima pavadinti substancialia kultūros pažanga. Greta pastarosios mes aptiktume ir kitą, kurią galima apibūdinti kaip funkcinę pažangą. Šiuo atveju turi būti surastos tokios tam tikrų objektų savininko pasikeitimo formos, kurios tą pasikeitimą padarytų naudingą abiem pusėms; prie vienos iš tokių formų iš pradžių buvo prieita tik tada, kai pirmasis savininkas turėjo fizinę galią disponuoti kito asmens norimu daiktu, kol pastarasis negalėjo pasiūlyti jam kito anam prilygstančio daikto, –

juk kitaip daiktas iš jo paprasčiausiai būtų atimtas. Apiplėšimas, kaip ir dovana, buvo primityviausia savininko pasikeitimo pakopa, kai nauda dar visiškai atitenka vienai pusei, o našta lieka kitai. Kai virš šios pakopos iškilo mainai kaip nauja savininko pasikeitimo forma, iš pradžių paprastai tik kaip abiejų pusių vienodos galios padarinys, šitai buvo vienas iš pačių didžiausių žingsnių pažangos linkme, kokį tik žmonija apskritai galėjo žengti. Kaip žinia, mėginant nustatyti tą skirtumą, kuris daugeliu atžvilgių egzistuoja tarp žmogaus ir žemesniųjų gyvūnų, dažnai buvo stengiamasi apibrėžti tą specifinį bruožą, kuris žmogų akivaizdžiai ir vienareikšmiškai išskiria iš gyvūnų: žmogus buvo apibrėžiamas kaip politinis gyvūnas, kaip įrankius gaminantis gyvūnas, kaip tikslus sau keliantis gyvūnas, kaip hierarchiškas gyvūnas, net, vieno rimto filosofo žodžiais tariant, kaip didybės manijos apimtas gyvūnas. Matyt, mes galime šią seką papildyti sakydami, kad žmogus yra *mainus* praktikuojantis gyvūnas; ir tai, žinoma, būtų tik vienas aspektas arba forma tos visuotinės charakteristikos, kuri, atrodo, apibrėžia specifinį žmogaus savitumą: žmogus yra *objektyvus* gyvūnas. Niekur gyvūnų pasaulyje mes nerandame polinkio į tai, kas vadinama objektyvumu, daiktų, kurie nesusiję su subjektyviu jautimu ir norėjimu, analizavimo ir naudojimo.

Aš jau aiškinau, kaip visa tai sušvelnina žmonijos konkurencijos tragediją. Tikrasis kultūros procese vykstantis dorėjimas pasireiškia tuo, kad vis daugiau gyvenimo turinių objektyvuojama transindividualia forma: knygos, menas, tokie idealūs dariniai kaip tėvynė, visuotinė kultūra, gyvenimo formavimas sąvokiniais ir estetiniais vaizdais, tūkstančių svarbių ir reikšmingų dalykų žinojimas – visais šiais dalykais galima naudotis neatimant jų iš kito. Kuo daugiau vertybių įgyja tokią objektyvią

formą, tuo daugiau jose, tarsi Dievo namuose, yra vietos kiekvienai sielai. Galbūt šiuolaikinės konkurencijos koktumas ir nuožmumas būtų apskritai nepakeliamas, jeigu čia nepagelbėtų šis didėjantis esaties turinių objektyvavimas, kuris apsaugo juos nuo visokių *ôte-toi là que je m'y mette**. Tikrai reikšminga, kad tai, kas žmogų grynai faktiškai bei psichologiškai skiria nuo žemesniųjų gyvūnų pasaulio, – gebėjimas objektyviai analizuoti, atsisakyti Aš su jo impulsais ir būsenomis gryno dalykiškumo labui, – kad būtent šitai istoriniam procesui padeda pasiekti jo kilnių ir kilninančių rezultatų, kurti pasaulį, kurį galima savintis be ginčų ir neišstumiant vienam kito, formuoti vertybes, kurias įgijęs ir jomis naudodamasis žmogus neuždaro kelio į jas kitam, bet tūkstančiais būdų jį atveria. Šios problemos sprendimui, kuris suobjektintam pasauliui pavyksta tarsi substancialia forma, funkciniu požiūriu artimi mainai. Skirtingai negu paprastas atėmimas arba dovanojimas, kur nevaržomai reiškiasi subjektyvus impulsas, mainai, kaip mes anksčiau matėme, suponuoja objektyvų įvertinimą, apsvarstymą, savitarpišką pripažinimą, betarpiško subjektyvaus noro santūrumą. Ta aplinkybė, kad tai iš pradžių negalėjo būti savanoriška, bet liudijo tiktai kitos pusės vienodos galios pripažinimą, šiuo atveju nėra svarbi; juk lemiamas, specifinis žmogiškas momentas čia yra būtent tai, kad vienoda galia skatina ne savitarpišką plėšimą ir kovą, o pasvertus mainus, kuriuose vienašališkas ir asmeniškas turėjimas ir noras turėti tampa objektyviu, virš subjektų sąveikos iškylančiu bendru veikimu. Mainai, kurie mums atrodo tarsi savaime suprantamas dalykas, yra pirmoji ir dėl savo paprastumo

*Pasišalink, kad aš galėčiau užimti tavo vietą (*pranc.*).

tikrai nuostabi priemonė, leidžianti savininko pasikeitimą susieti su teisingumu; kadangi imantysis kartu yra ir duodantysis, išnyksta grynas naudos vienpusiškumas, kuris būdingas savininko pasikeitimui tada, kai jį lemia grynai impulsyvus egoizmas arba altruizmas; beje, tai anaiptol ne visuomet laiko atžvilgiu yra pirmoji raidos pakopa.

Tačiau grynasis teisingumas, kurį garantuoja mainai, yra tiktai formalus ir reliatyvus dalykas: vienas privalo turėti ne daugiau ir ne mažiau negu kitas. Be to, mainai prisideda prie suvokiamų verčių absoliučios sumos didinimo. Kadangi kiekvienas mainuose atiduoda tai, kas jam reliatyviai nereikalinga, ir gauna tai, ko jam reliatyviai reikia, tai per mainus kiekvienu laiko momentu pasiekiamas vis didesnis iš gamtos išgautų verčių panaudojimas. ✧

Yra dvi pinigų savybės, kurios jiems leidžia tobuliausiai reikštis prekių arba darbo mainuose: tai jų dalumas ir neribota jų panaudojimo galimybė (*unbeschränkte Verwertbarkeit*). Pirmoji lemia tai, kad tarp darbo ir atlygio apskritai gali įsiterpti objektyvus ekvivalentas. Natūriniai objektai vertės požiūriu retai gali būti taip apibrėžti ir sugraduoti, kad jų išmainymas abiejų pusių būtų pripažintas visiškai teisingu; tiktai pinigai, kadangi jie yra ne kas kita, kaip *kitų* objektų vertės išraiška ir kadangi jie beveik neribotai gali būti dalijami ir sumuojami, suteikia techninę galimybę realizuoti tikslią mainomųjų verčių lygybę. Pastaroji, kaip aš pabrėžiau, rodo, kad yra pasiekta pirmoji savininko pasikeitimo vienašališkumą įveikianti pakopa. Antroji leidžia įveikti tą aplinkybę, kad natūriniai mainai retai kada abiem pusėms suteikia vienodai jų geidžiamus objektus, taigi ir vienodai jas išlaisvina nuo joms nereikalingų objektų. Paprastai vieno noras yra stipresnis, o antrasis mainuose dalyvauja

arba tik priverstas, arba dėl nepaprastai didelio atlygio. O išmainius atliktą darbą į pinigus vienas gauna objektą, kurį panaudoja visiškai specifiškai, o kitas gauna tai, ką kiekvienas panaudoja visuotiniu būdu. Dėl neribotos panaudojimo galimybės ir iš to išplaukiančio nuolatinio reikalingumo pinigai gali – bent jau iš principo – kiekvienus mainus padaryti vienodai naudingus abiem pusėms: vienas, kuris paima natūrinį objektą, tai aiškiai daro tik todėl, kad jam dabar kaip tik šis objektas reikalingas, o antrajam, kuris paima pinigus, taip pat reikia jų kaip tik dabar, nes jų apskritai reikia *kiekvienu* momentu. Todėl mainai, kuriuose dalyvauja pinigai, leidžia abiem pusėms pakilti į aukštesnį savo poreikių tenkinimo lygmenį, o natūriniai mainai labai dažnai pagrįsti tik specifiniu vienos pusės interesu įsigyti tam tikrą objektą ar jo atsikratyti. Taigi tokie mainai lig šiol yra tobuliausia forma spręsti didelę kultūros problemą, susijusią su naudos, gaunamos savininko pasikeitimo atveju, vienašališkumu, – kaip objektyviai esamą vertės kiekį keičiantis jos turėtojui paversti didesniu subjektyviai jaučiamos vertės kiekiu. Tai, greta pirminio verčių sukūrimo, akivaizdžiai yra toks socialinio tikslingumo uždavinys, kuris sudaro dalį platesnio bendražmogiško uždavinio: forma, suteikiama gyvenimo turiniams, turi išlaisvinti juose slypinčios vertės maksimumą. Tie atvejai, kai mes matome pinigus padedant atlikti šį uždavinį, parodo techninį pinigų vaidmenį mainuose, kurie yra esminis socialinis šio uždavinio sprendimo būdas, ir kad patys mainai įsikūnija piniguose.

Pasitenkinimo kiekio padidėjimas, kurį prekių ir pinigų mainai, nepaisant jų kitokių žalingų padarinių eudemonistiniam idealui, vis dėlto iš principo padaro galimą, pagrįstas ne vien subjektyviomis vieno ir kito kontrahento būsenomis. Aišku, kad ir objektyvus ūkio

produktyvumas, intensyvus ir ekstensyvus būsimas paties gėrybių rato augimas priklauso nuo to, kokiu būdu esamas gėrybių kiekis dabar yra paskirstytas. Priklausomai nuo to, į kokias rankas patenka daliniai jų kiekiai, gali būti gauti nepaprastai skirtingi ūkiniai rezultatai. Vien gėrybių perėjimas iš vienų rankų į kitas vėliau susidarantį gėrybių kiekį gali padidinti arba sumažinti. Galima tiesiai sakyti, kad vienodas gėrybių kiekis skirtingose rankose yra skirtingas gėrybių kiekis, kaip ta pati sėkla skirtingose dirvose. Šie skirtingo pasidalijimo padariniai, atrodo, didžiausią mastą įgyja pinigų atveju. ✧ Vienoda daiktinė gėrybė skirtingose rankose ūkiniu požiūriu apskritai reiškia tik kiekybinį piniginių pajamų skirtumą, o toks pats pinigų kiekis skirtingose rankose reiškia pirmiausia kokybinį jo dalykinio poveikio skirtumą. Čia neabejotinai įsikišantis socialinis tikslingumas paaiškina, kodėl šiuolaikinis turtas toje pačioje šeimoje paprastai išlieka daug trumpiau negu ankstesnis turtas, kuris dar nebuvo piniginio ūkio prigimties. ✧



Piniginio ūkio reikšmė individualiai laisvei taps svarbesnė, jeigu paanalizuosime formą, kurią iš tikrųjų turi jame dar išliekantys priklausomybės santykiai; jis ne tik padaro galimą, palyginti su ligtoliniais santykiais, tam tikrą išsilaisvinimą, bet ir sukuria ypatingą savitarpio priklausomybės rūšį, kuri kartu suteikia maksimumą erdvės laisvei. Pirmiausia jis, išoriškai žiūrint, sukuria daugybę anksčiau nežinotų ryšių. Nuo to laiko, kai į žemę, kad iš jos gautum reikiamą derliaus kiekį, reikėjo įdėti nemažą gamybinį kapitalą, kurį dažniausiai buvo galima gauti tik paėmus hipotekinę paskolą; nuo to laiko, kai įrankiai jau nepasidaromi betarpiškai iš gamtinių medžiagų, bet pagaminami tiek daug tarpinių grandžių

apimančiame procese; nuo to laiko, kai darbininkas daugiausia dirba gamybos priemonėmis, kurios jam pačiam nepriklauso, – nuo to laiko priklausomybė nuo trečiųjų asmenų apima visai naujas sritis. Ir kuo nuo daugiau dalykinių sąlygų dėl šitokio technikos sudėtingumo tampa priklausoma žmonių veikla ir egzistencija, tuo nuo platesnio asmenų rato jie neišvengiamai priklauso. Tačiau reikšmę subjektui šie asmenys įgyja tiktai kaip tam tikrų funkcijų atlikėjai, kapitalų savininkai, darbo sąlygų tarpininkai, o kas jie yra kaip asmenys, čia jau visiškai nesvarbu.

Šio visuotinio fakto, kurio reikšmę mes toliau aptarsime, prielaida yra tas procesas, kuriame asmuo apskritai tampa apibrėžta asmenybe. Šitai, aišku, pirmiausia įvyksta dėl to, kad žmoguje susitelkia daugybė savybių, būdingų bruožų, jėgų. Asmenybė, žinoma, yra reliatyvi vienybė, bet ši vienybė tik tada tampa tikra ir veikli, kai ji suvienija *įvairias* apibrėžtis. Kaip fizinio organizmo esmė yra ta, kad jis iš daugybės materialių dalių suformuoja gyvybės proceso vienybę, taip ir vidinė žmogaus asmenybės vienybė yra pagrįsta įvairių elementų ir apibrėžčių sąveika ir sąryšiu. Kiekvienas atskiras elementas ir apibrėžtis, jeigu juos traktuosime izoliuotai, yra objektyvaus pobūdžio, t. y. juose savaime dar nėra nieko tikrai asmenybiška. Nei gražumas ar bjaurumas, nei fizinė ar intelektualinė jėga, nei profesinė veikla ar polinkiai, nei visi kiti nesuskaičiuojami žmogiškumo bruožai kaip pavienės dalys dar nesudaro asmenybės; juk kiekvienas iš šių bruožų gali būti susietas su bet kuriomis kitomis, net su visiškai priešingomis savybėmis ir kaip toks pastovus elementas įeiti į daugybės asmenybių paveikslą. Tiktai tada, kai daugelis jų susitelkia tarsi židinio taške ir vienas su kitu susilydo, jie jau sudaro asmenybę, kuri dabar savo ruožtu atgaliniu poveikiu api-

brėžia kiekvieną atskirą bruožą kaip asmenybinį ir subjektyvų. Nepakartojama asmenybe žmogų padaro ne tai, kad jis yra toks arba anoks, bet tai, kad jis yra toks ir anoks. Mes negalime mįslingos sielos vienybės įsivaizduoti betarpiškai, ir tiktai tada, kai ji lūžta į daugybę spindulių, atlikus pastarųjų sintezę ji vėl gali būti apibūdinta kaip štai ši ir apibrėžta.

Šitaip determinuota asmenybė dabar piniginio ūkio santykiuose beveik visiškai ištirpsta. Tiekėjas, kreditorius, darbininkas, kurie įeina į šiuos santykius, veikia visai ne kaip asmenybės, nes į santykį jie sueina tik kokiu nors vienu atžvilgiu, jie tiekia prekes, skolina pinigus, atlieka darbus, o kitokios jų apibrėžtys šiuo atveju jau visiškai nesvarbios, tačiau tiktai jų prisijungimas prie šių suteiktų jiems asmenybinį atspalvį; čia, žinoma, mes apibūdiname tik dabar vykstančios, bet daugeliu atžvilgių dar nesibaigusios raidos absoliutų galutinį tašką – juk žmonių priklausomybės vienų nuo kitų šiandien dar faktiškai nėra visiškai objektyvuotos ir jų asmenybiniai momentai dar nėra visiškai atmesti. Tačiau visuotinė tendencija neabejotinai yra tokia, kad subjektas tampa priklausomas nuo vis didesnio žmonių skaičiaus veiksmų ir vis mažiau priklausomas nuo viso to užgožtų asmenybių kaip tokių. Abu šie reiškiniai iš esmės yra tarpusavyje susiję, jie yra vienas kitą sąlygojantys vieno proceso aspektai: šiuolaikinis darbo pasidalijimas leidžia augti priklausomybių skaičiui, bet kartu verčia pranykti asmenybes, atliekančias savo funkcijas, nes jis leidžia joms reikštis tik kokiu nors vienu aspektu, nustumdamas visus kitus, o tiktai visų jų vienybė suformuoja asmenybę. ✧

Piniginis ūkis nubrėžia gyvenimo formos diferenciacijos schemą privačių interesų srityje, nes čia pinigai, viena vertus, dėl savo begalinio lankstumo ir dalumo

padaro galimą aną ekonominių priklausomybių daugybę, o antra vertus, dėl savo neutralios ir objektyvios esmės skatina asmenybinio elemento šalinimą iš žmonių santykių. Palyginti su šiuolaikinės kultūros žmogumi, senesnio ar primityvaus ūkio žmogus yra priklausomas tik nuo minimalaus žmonių skaičiaus; ne tik mūsų poreikių skalė dabar yra nepalyginti platesnė, bet net ir elementarias savo reikmes, kurios būdingos ir aniems žmonėms (maistas, drabužiai, pastogė), mes galime patenkinti tik padedami daug didesnio aparato ir daugybės rankų; ir ne tik mūsų veiklos specializacija lemia, kad kitų gamintojų, su kuriais mes mainomės savo gaminiais, ratas yra daug platesnis, bet ir pati tiesioginė veikla yra orientuota į parengiamųjų darbų, pagalbinių jėgų, pusfabrikačių skaičiaus didėjimą. Tas ratas, nuo kurio priklausė menkai išvystyto arba visiškai neišvystyto piniginio ūkio žmogus, buvo palyginti visiškai siauras, užtat kaip asmenybė šis žmogus buvo daug tvirčiau susijęs su kitais. Tai buvo tie konkretūs, asmeniškai pažįstami, tarsi nepakeičiami žmonės, su kuriais ūkinės priklausomybės santykiai siejo senovės germanų valstietį, indėnų genties, slavų ar indų namų bendruomenės narį, galbūt net viduramžių žmogų; ir kuo mažiau buvo juos vieną su kitu siejančių funkcijų, tuo pastovesni ir reikšmingesni buvo jų atlikėjai. O nuo kokios daugybės „tiekėjų“ yra priklausomas piniginio ūkio žmogus! Bet nuo atskiro, konkretaus žmogaus jis yra nepalyginti mažiau priklausomas ir šią priklausomybę lengvai keičia į bet kurią kitą. Mes dabar turime tiktai palyginti gyvenimo santykius mažame mieste su santykiais didmiestyje, kad mums akivaizdžiai atsiskleistų ši, kad ir mažesnio masto, raida. Ankstesniųjų pakopų žmogui atpildas už mažesnį priklausomybių skaičių buvo glaudūs asmeniniai ryšiai, jų asmenybinis ne-

pakartojamumas, o mes savo priklausomybių gausumą turime kompensuoti abejingumu už jų slypintiems asmenims ir jų kaitos laisve. Mes, viena vertus, dėl savo poreikių komplikuotumo ir, kita vertus, dėl savo gebėjimų specializuotumo esame daug labiau priklausomi nuo visuomenės kaip visumos negu primityvus žmogus, kuris turėjo brautis per gyvenimą su savo visai nedidele ir izoliuota grupe, užtat mes esame nepaprastai nepriklausomi nuo kiekvieno *konkretaus* šios visuomenės elemento, nes jo reikšmingumas mums yra susijęs su vienašališka dalykine jo funkcija, kurią lengvai gali atlikti daugybė kitų, asmenybės požiūriu skirtingų žmonių, ir su jais mus sieja pinigais visiškai išreiškiami interesai.

✧ Jeigu mūsų individualybės plėtotė, įsitikinimas, kad visais savo norais ir jausmais mes galime atskleisti savojo Aš branduolį, turi būti pagrįsta laisve, tai ji įeina į šią kategoriją ne kaip grynas izoliuotumas, o kaip visiškai apibrėžtas santykis su kitais. Tačiau šie kiti pirmiausia turi čia būti ir būti jaučiami, kad jie galėtų būti neutralūs ar indiferentiški kieno nors atžvilgiu. Individuali laisvė nėra kokia nors grynai vidinė izoliuoto subjekto savybė, ji yra koreliacijos reiškinys, kuris praranda savo prasmę, jeigu čia nėra jokio partnerio. Kiekvienas žmonių santykis susideda iš suartėjimo elementų ir nutolimo elementų, tačiau žmogaus, kuriame pastarieji elementai sudaro maksimumą, nepriklausomybė anaiptol nereiškia, kad jame gali būti visiškai išnykę pirmieji elementai, kaip dėl kairės rankos vaizdinio negali išnykti dešinės rankos vaizdinys. Klausimas dabar tiktai tas, kuri konkreti abiejų elementų forma yra palankiausia žmogaus nepriklausomybei ir kaip objektyviam faktui, ir kaip subjektyviai sąmonei. Atrodo, kad tokia forma yra duota tuo atveju, kai nors ir esama išplėtotų ryšių su

kitais žmonėmis, tačiau iš jų yra pašalinti visi tikrai individualios prigimties elementai; kai esama įtakų, tačiau jos savitarpiškai yra visiškai anoniminės; kai esama apibrėžčių, neatsižvelgiančių į tai, ką jos apibrėžia. Tokių objektyvių priklausomybių, kurių atveju subjektas kaip toks yra laisvas, ir priežastis, ir padarinys yra asmenų pakeičiamumas vienų kitais: savanoriška arba santykių struktūros sukelta subjektų kaita atskleidžia subjektyvaus priklausomybės momento neutralumą, kuris suteikia laisvės jausmą. Aš primenu tą patyrimą, kuriuo pradėjau šį dėstymą: kad prievolių kaitą mes labai dažnai suvokiame kaip laisvę; čia susiduriame su ta pačia ryšio ir laisvės santykio forma, kuri dabar reiškiasi kaip atskiras ryšys. Primityvus pavyzdys šiuo atveju gali būti būdingas viduramžių vasalo skirtumas nuo nelaisvojo: pirmasis galėjo savo poną keisti, o antrasis buvo nekintamai pririštas prie vieno vienintelio. Net jeigu pririšimo prie pono mastas pats savaime abiem atvejais būtų buvęs vienodas, vis dėlto vienam iš jų tai teikė nepalyginti didesnį savarankiškumo mastą negu kitam. Tikroji laisvės priešingybė yra ne pririšimas apskritai, o pririšimas prie vieno individualiai apibrėžto pono. Ir šiuolaikinę tarno padėtį apibūdina tai, kad nors ponai tarną pasirenka pagal rekomendacijas ir asmeninį įspūdį, tačiau pats tarnas apskritai irgi turi pasirinkimo galimybę ir kriterijus. Ypač naujausiais laikais tarnų trūkumas didesniuose miestuose jiems nuolatos suteikia galimybę dėl vienokių ar kitokių priežasčių atsisakyti siūlomų vietų. Abiejų pusių tai buvo suvokta kaip milžiniškas žingsnis į tarno nepriklausomybę, net jeigu galiausiai jo pasirinkto darbo reikalavimai jį suvaržo ne mažiau negu anksčiau. ✧ Bendra mūsų padėtis kiekvienu momentu susideda iš tam tikro pririštumo masto ir tam tikro laisvės masto – ir atskirose gyvenimo srityse dažnai būna

taip, kad vienas iš šių aspektų daugiau realizuojasi savo turiniu, o kitas – daugiau savo forma. Sukaustymą, kurį lemia koks nors apibrėžtas interesas, mes iškart pajuntame kaip laisvės sušvelnintą, kai galime tarsi lokaliai jį perkelti, t. y. nesumažindami priklausomybės kiekio patys galime pasirinkti dalykines, idealias ar asmenines instancijas, kurių atžvilgiu tas interesas realizuojamas. Samdomojo darbo atveju piniginis ūkis sukelia tokius pat padarinius. Jeigu mes čia matysime tik darbo sunkumą ir prievartinį pobūdį, tai atrodys, kad samdomieji darbininkai yra tik perrengti vergai. Paskui pamatysime, jog pats faktas, kad jie yra objektyvaus gamybos proceso vergai, gali būti interpretuojamas kaip perėjimas prie jų išlaisvinimo; tačiau subjektyvus šio dalyko aspektas yra tas, kad tarnybos santykis su atskiru įmonininku, jeigu mes jį lyginsime su tuo, kuris buvo būdingas ankstesnėms darbo formoms, dabar yra nepalyginti laisvesnis. Žinoma, darbininkas prie darbo pririštas taip, kaip valstietis prie savo sklypo, tačiau tai, kad piniginis ūkis dažnai keičia įmonininkus, ir įvairios jų pasirinkimo ir pakeitimo galimybės, kurias piniginis darbo užmokestis duoda darbininkui, vis dėlto suteikia pastarajam visiškai naują laisvę, nepaisant jo pririštumo. Vergas žymiai pablogėjus jo gyvenimo sąlygoms negali pats pakeisti savo pono, o samdomasis darbininkas tai gali padaryti bet kada; šitas neatšaukiamos priklausomybės nuo individualiai apibrėžto pono priespaudos panaikinimas, kad ir kokie būtų konkretūs dalykiniai ryšiai, šiaip ar taip, yra kelias į asmeninę laisvę. Šios prasidedančios laisvės pripažinimas neturėtų paslėpti nuo mūsų to fakto, kad dažnai ji neturi įtakos materialinei darbininko padėčiai. Juk čia, kaip ir kitose srityse, tarp laisvės ir eudemonistinio pakilimo anaiptol nėra būtino sąryšio, kurį norai, teorijos ir agitacijos paprastai laiko

savaime suprantamu dalyku. Šiuo atžvilgiu svarbų vaidmenį visų pirma vaidina tai, kad darbininko laisvę atitinka ir darbdavio laisvė, kurios esant prievartinėms darbo formoms nebuvo. Ir vergvaldys, ir dvarininkas yra asmeniškai suinteresuotas, kad jo vergai arba jo valstiečiai lažininkai būtų sveiki ir pajėgūs dirbti: jų teisė į juos dėl jų pačių gaunamos naudos jiems tampa prievole, o kapitalistui toks santykis su darbininku jau nebūdingas, ir jeigu pasitaiko, tai anaiptol nėra būtinas. Darbininko išsilaisvinimas turi, taip sakant, būti kompensuotas darbdavio išsilaisvinimu, t. y. globos, kuri buvo būtina nelaisvųjų atžvilgiu, atsisakymu. Taigi esama sunki ir netikra darbininko padėtis kaip tik įrodo, kad vyksta išsilaisvinimo procesas, kuris prasideda individualiai nustatytos priklausomybės įveikimu. Socialine prasme laisvė, kaip ir nelaisvė, yra žmonių tarpusavio santykis. Pastarosios raida į pirmąją vyksta taip, kad santykis iš stabilumo ir nekintamumo formos iš pradžių pereina į labilumo ir asmenų kaitos formą. Jeigu laisvė apskritai yra nepriklausymas nuo kito valios, tai ji prasideda nuo nepriklausymo nuo *konkretaus* asmens valios. Nėra nuo ko nors priklausomas (*nicht abhängig*) vienišas nausėdys Germanijos ar Amerikos miške; nepriklausomas (*unabhängig*) pozityvia šio žodžio reikšme yra šiuolaikinis didmiesčio žmogus, kuriam nors ir reikia begalės tiekėjų, darbininkų ir bendradarbių, be kurių jis būtų visiškai bejėgis, bet jo ryšys su jais yra absoliučiai dalykinis ir tiktai pinigų tarpininkaujamas, todėl jis priklauso ne nuo kokio nors atskiro griežtai apibrėžto asmens, o tiktai nuo jam reikalingų objektyvių, pinigais vertinamų paslaugų, kurias gali atlikti gana įvairūs ir vienas kitą keičiantys asmenys. Kadangi grynai piniginis santykis atskirą asmenį dabar labai glaudžiai susieja su – abstrakčiai kalbant – grupe kaip visuma ir kadangi, kaip

matyti iš mūsų ankstesnių samprotavimų, pinigai yra abstrakčių grupės jėgų reprezentantas, tai atskiro žmogaus santykis su kitais žmonėmis tik atkartoja jo santykį su daiktais, kurį suformuoja pinigai. Viena vertus, spartus prekių atsargų didėjimas, o antra vertus, savotiškas akcento sumenkimas ir praradimas, kuriuos daiktai patiria piniginiame ūkyje, atskirą objektą padaro nesvarbų, dažnai beveik bevertį. Tačiau visa kaip tik šių objektų rūšis ne tik išsaugo savo reikšmę, bet ir kultūrai kylant mes tampame vis labiau priklausomi nuo objektų ir nuo vis didesnio jų kiekio; pavyzdžiui, vienas smeigtukas yra beveik bevertis, bet be smeigtukų šiuolaikinės kultūros žmogus jau apskritai nebegali išsiversti. Pagal tokią pačią normą galiausiai rutuliojasi ir pačių pinigų reikšmė: didžiulis pinigų nuvertėjimas atskirą pinigų kiekį padaro vis labiau bevertį ir nesvarbų, bet pinigų apskritai vaidmuo tampa vis galingesnis ir visa apimantis. Visuose šiuose piniginio ūkio reiškiniuose pavieniai ir individualūs objektai mums tampa vis mažiau svarbūs, neesminiai, laikini, užtat dalykinės funkcijos, kurias atlieka visa rūšis, mums darosi vis svarbesnės, daro mus vis labiau priklausomus.

Tokia raida įtraukia mus į dar bendresnę schemą, kuri galioja nepaprastai dideliam žmogiškųjų turinių ir santykių skaičiui. Žmogaus gyvenimui iš pradžių yra būdinga nediferencijuota dalykinių ir asmenybinių elementų vienybė. Tačiau ne taip, kaip mes šiandien tai jaučiame: kad gyvenimo turiniai – nuosavybė ir darbas, pareiga ir pažinimas, socialinė padėtis ir religija – yra būtis sau, turi realų arba sąvokinį savarankiškumą ir tik tada, kai yra asmenybės suvokti, sudaro glaudų ir vieningą ryšį su ja. Priešingai, pati pradinė būsena čia yra visiška vienybė, pirmapradis indiferentiškumas, kuris apskritai dar yra anapus galimos asmenybinių ir dalykinių

gyvenimo aspektų priešpriešos. ✧ Asmenybės formavimasis iš gyvenimo turinių indiferentiškumo būsenos, kuris, antra vertus, savaime lemia daiktų objektyvumą, kartu yra laisvės atsiradimo procesas. Tai, ką mes vadiname laisve, yra glaudžiai susiję su asmenybės principu – taip glaudžiai, kad moralės filosofija gana dažnai abi sąvokas tiesiog tapatino. Psichinių elementų vienybė, jų tarsi į vieną tašką sueinanti būtis, esybės, kurią mes vadiname asmenybe, tvirtas apibrėžtumas ir nekintamumas – visa tai liudija nepriklausomumą ir izoliavimąsi nuo visko, kas išoriška, plėtotę išimtinai pagal savo esybės dėsnius, kurią mes vadiname laisve. Abi sąvokos vienodai pabrėžia galutinę ir giliausią mūsų esybės esmę, kuri priešinasi viskam, kas daiktiška, išoriška, jusliška (ir mūsų prigimties išorėje, ir jos viduje), abi jos tik dvejopai išreiškia vieną faktą, kad čia atsirado gamtinės, tolydžios, dalykiškai apibrėžtos būties varžovas, kuris savo ypatingumą parodo ne tik reikalaudamas išimtinės vietos anos būties atžvilgiu, bet ir siekdamas susitaikyti su ja. Taigi jeigu asmenybės vaizdinys kaip dalykiškumo vaizdinio priešybė ir koreliatas dabar gali plėtotis tokiu pat mastu kaip ir pastarasis, tai iš šio sąryšio pasidaro aišku, kad griežtesnį dalykiškumo sąvokos apibrėžtumą atitinka toks pat individualios laisvės apibrėžtumas. Todėl mes matome trijų paskutinių šimtmečių būdingą paralelinį vyksmą: viena vertus, vis aiškiau ir griežčiau atsiskleidžia gamtinis dėsningumas, dalykinė daiktų tvarka, objektyvus įvykių būtinumas, o antra vertus, kaip visokio išoriškumo ir gamtinio būtinumo priešprieša vis ryškiau ir stipriau pabrėžiama nepriklausoma individualybė, asmeninė laisvė, būtis sau. Ir estetiniai naujesniųjų laikų vaizdiniai įsikomponuoja į tokią pat dvilypę schemą: van Eycko ir kvatročento natūralizmas kartu yra reiškinių individualiausių bruožų atskleidimas,

tuo pačiu metu iškilusios satyros, biografijos, dramos pradinėms formoms irgi būdingas natūralistinis stilius, orientuotas į individą kaip tokį, – ir visa tai, beje, vyko tuo metu, kai pradėjo reikštis socialiniai piniginio ūkio padariniai. ✧

Ir čia šie bendri samprotavimai atveda į siauresnę mūsų sritį. Ūkis iš pradžių irgi neskiria proceso asmenybinio ir dalykinio aspektų. Indiferentiškumas tik palaipsniui susiskaido į priešybes, iš gamybos, produktų, apyvartos vis labiau traukiasi asmenybinis elementas. Tačiau šis procesas suteikia individualią laisvę. Mes jau matėme, kad pastaroji išsiskleidžia tokiu mastu, kokiu gamta mums tampa objektyvesnė, dalykiškesnė, dėsningesnė, – taigi ji stiprėja objektyvuojantis ir nuasmenėjant ūkiniam kosmosui. Kaip pozityvus individualios nepriklausomybės jausmas menkai gali atsirasti ūkinio vienišumo, nesocialios egzistencijos sąlygomis, taip menkai jis gali atsirasti ir pasaulėvaizdyje, kuriam dar svetimas gamtos dėsningumas ir griežtas objektyvumas; tik iš jų priešybės gali atsirasti būties sau savitos jėgos ir savitos vertės jausmas. Be to, atrodo, kad vyraujant primityvaus ūkio izoliuotumui ir tuo laikotarpiu, kai dar nebuvo žinomas gamtos dėsningumas šiandienine prasme, santykyje su gamta irgi viešpatavo stipresnė nelaisvė, pasireiškianti prietaringu jos supratimu. Tiktai tada, kai ūkis visiškai išsivysto, kai išryškėja jo sudėtingumas ir vidinės sąveikos, atsiranda ta žmonių tarpusavio priklausomybė, kuri dėl asmenybinio elemento pašalinimo stipriau sugrąžina žmogų prie savęs paties ir suponuoja pozityvesnį laisvės įsisąmoninimą, negu tai buvo įmanoma visiškai nesant ryšių. Pinigai yra absoliučiai tinkama tokio santykio laikmena; juk jie sukuria ryšius tarp žmonių, bet pačius žmones palieka anapus jų, jie yra tikslus dalykinių funkcijų

ekvivalentas, tačiau labai neadekvatus jų individualiam ir asmenybiniam elementui: dalykinių priklausomybių glaudumas, kurį jie sukuria, skirtybes suvokiančiai sąmonei yra fonas, kuriame dabar aiškiai išsiskiria iš jų išplėšta asmenybė ir jos laisvė.

Šeštas skyrius
Gyvenimo stilius

I

Šiuose tyrinėjimuose dažnai minima, kad sielos energija, lemianti specifinius piniginio ūkio reiškinius, yra intelektas, kuris skiriasi nuo jos energijų, paprastai apibūdinamų kaip jausmas arba širdis ir gyvenime daugiausia pasireiškiančių tais periodais ir tose interesų srityse, kurias apibrėžia ne piniginis ūkis. Tai pirmiausia yra pinigų kaip priemonės rezultatas. Visos priemonės kaip tokios reiškia, kad tikrovės santykiai ir grandinės įtraukiamos į mūsų valios procesą. Jas padaro galimas tik objektyvus faktinių priežastinių saitų vaizdas, ir, matyt, jeigu būtų dvasia, kuri nepriekaištingai matytų šių saitų visumą, tai ji kiekvienam tikslui kiekvienu požiūriu surastų tinkamiausias priemones. Tačiau šis intelektas, kuris saugotų savyje visų priemonių galimybę, dar nė kiek nerealizuotų tokios galimybės, nes tam reikia nustatyti *tikslą*, kurio atžvilgiu tiktai tos realios energijos ir ryšiai išsaugo *priemonių* reikšmę ir kuris savo ruožtu gali atsirasti tik dėl valios akto. Kaip objektyviame pasaulyje, jeigu prie jo neprisijungia valia, kas nors mažai gali būti tikslas, taip mažai tai įmanoma ir intelekto pasaulyje, kuris tada yra tik tobulesnis ar netobulesnis pasaulio turinio atvaizdavimas. ✧

Taigi priemonių, kurios sudaro mūsų veiklos turinį, skaičius ir sekos ilgumas plėtojasi proporcingai intelektualumui kaip subjektyviam objektyvios pasaulio tvarkos reprezentantui. Kadangi kiekviena priemonė kaip tokia yra visiškai indiferentiška, tai visos jausminės vertybės praktiniame gyvenime susyja su tikslais kaip veiksmo sustojimo taškais. Kai jie pasiekiami, jie priklauso jau nebe sielos aktyvumo, o tik jos receptyvumo sferai. Ir kuo daugiau mūsų praktiniame gyvenime yra tokių galinių stočių, tuo stipriau jausmo funkcija nusveria intelekto funkciją. Pirmykščių tautų impulsyvumas ir pasidavimas afektui, į kuriuos taip dažnai atkreipiamas dėmesys, aiškiai yra susijęs su jų teleologinių sekų trumpumu. Jų gyvenimo darbui nebūdinga tokia elementų sanglauda, kokią aukštesnėse kultūrose sukuria gyvenimą ištisai persmelkianti „profesija", jis susideda iš interesų paprastų sekų, kurios, jeigu jos apskritai pasiekia savo tikslą, tai padaro su palyginti nedaugeliu priemonių; prie to ypač daug prisideda pastangų įsigyti maisto betarpiškumas, kuris vėliau, jau esant labiau išvystytiems santykiams, užleido vietą daugianarėms tikslingoms sekoms. Tokiomis pirmykštėmis sąlygomis galutinių tikslų vaizdinys ir jų teikiamas pasitenkinimas yra palyginti dažnesnis, o dalykinių sąryšių ir tikrovės įsisąmoninimas, intelektualumas savo funkcijomis reiškiasi rečiau negu tie jausmai, kurie lydi ir galutinių tikslų tiesioginį vaizdinį, ir jų realų pasiekimą. Dar viduramžiai dėl plačiai paplitusios gamybos saviems poreikiams patenkinti, dėl amatininko dirbtuvės pobūdžio, dėl susivienijimų siaurumo ir daugiafunkciškumo, o visų pirma dėl bažnyčios įtakos turėjo daug daugiau tikslingos veiklos galutinių taškų, negu jų turi dabartis, kai tokios veiklos aplinkkeliai ir pasirengimai jai be galo išsiplečia, kai šią valandą siekiamas tikslas labai dažnai negali būti

pasiektas per valandą ir net atsiduria už individo akiračio. Šitą sekų pailgėjimą pirmiausia sukėlė pinigai, kurie virš visų kitų pakrikų interesų pirmiausia sukūrė vieną bendrą, pagrindinį interesą ir šitaip juos sujungė, kad vieni iš jų galėtų prisidėti realizuojant kitus, jiems visiškai svetimus (pavyzdžiui, vienų žmonių piniginis pelnas ir jie patys kaip visuma tarnauja kitų žmonių sumanymams). Tačiau esminis čia yra visuotinis jau anksčiau aptartas faktas, kad pinigai visur suvokiami kaip tikslas ir dėl to nepaprastai daug daiktų, kurie iš tikrųjų yra savitiksliai, nusmunka iki grynų priemonių. Tačiau kadangi dabar patys pinigai visur ir viskam yra priemonė, dėl to esaties turiniai įjungiami į vieną didžiulį teleologinį sąryšį, kuriame nė vienas iš jų nėra pirmas ir nė vienas nėra paskutinis. O kadangi pinigai visus daiktus matuoja nepermaldaujamai objektyviai ir šitaip išaiškėjanti daiktų vertė apibrėžia jų ryšį, tai mes gauname dalykinių ir asmeninių gyvenimo turinių raizginį, kuris priartėja prie gamtos dėsniams pavaldaus kosmoso nenutrūkstamo sąryšio bei griežto priežastingumo ir taip viską suvienija visa apimančia pinigų verte, kaip gamtą suvienija viską gaivinanti energija, kuri, kaip ir piniginės vertės ryšys, įgyja tūkstančius formų, tačiau dėl tikrosios savo esmės vienodumo ir galimybės vienoms atmainoms virsti kitomis kiekvieną formą susieja su kiekviena ir kiekvieną padaro kitos sąlyga. Kaip dabar iš gamtos procesų suvokimo išnyksta visi jausminiai akcentai ir juos pakeičia objektyvus intelektas, taip mūsų praktinio pasaulio objektai ir sąryšiai, vis labiau sudarydami vientisas sekas, atmeta jausmo įsikišimus, kurie dabar nukreipti tik į teleologinius *galutinius* taškus, o pačios sekos dabar dar yra tik intelekto objektai, kuriais mes juo vadovaudamiesi ir naudojamės. Vis dažnesnis visų sudedamųjų gyvenimo dalių virtimas prie-

monėmis, savitarpiškas paprastai su sau pakankamais tikslais susijusių sekų jungimasis į vieną reliatyvių elementų kompleksą yra ne tik praktinė augančio gamtos priežastingumo pažinimo ir absoliučių dalykų virtimo reliatyviais kopija; kadangi visos priemonių struktūros – kaip mes dabar jas traktuojame – yra ateities požiūriu suvokiamas priežastinis ryšys, tai ir praktinis pasaulis vis labiau darosi intelekto problema, tiksliau: reprezentaciniai veiklos elementai objektyviai ir subjektyviai susijungia į galimus tiksliai numatyti, racionalius ryšius ir dėl to vis labiau atmeta jausminius akcentus ir sprendimus, kurie jungiasi tik prie gyvenimo vyksmo pauzių, prie galutinių jo tikslų.

Šitas santykis tarp intelekto reikšmės ir pinigų reikšmės gyvenime leidžia epochas arba interesų sritis, kur jie viešpatauja, apibrėžti iš pradžių negatyviai – kaip tam tikrą charakterio stoką. ✧ Pinigai patys savaime yra mechaniškas daiktų vertės santykių atspindys, kuris visiems yra vienodas, o piniginiuose sandoriuose visi asmenys yra lygiaverčiai – ne todėl, kad vertę turi kiekvienas, bet todėl, kad vertės neturi nė vienas, ją turi tik pinigai. Tačiau ir intelekto, ir pinigų charakterio stoka pranoksta šią grynai negatyvią prasmę. Mes reikalaujame iš visų daiktų – galbūt ne visuomet dalykiniu požiūriu teisėtai – charakterio apibrėžtumo ir pykstame ant grynai teoriško žmogaus, kad jis, galėdamas viską suprasti, gali ir viską atleisti, nes tai yra toks objektyvumas, kuris galbūt derėtų Dievui, bet niekada – žmogui ir kuris akivaizdžiai prieštarauja tiek jo prigimčiai, tiek jo vaidmeniui visuomenėje. Taip mes pykstame ir ant piniginio ūkio, kad jis savo pagrindinę vertę susieja su apgailėtina machinacija kaip visiškai leistinu įrankiu; juk tai, kad jis tą vertę lygiai taip pat susieja ir su didžiai prasmingais sumanymais, nepadaro tos machinacijos

geros, o tiktai ryškia šviesa nušviečia visiškai atsitiktinį santykį tarp piniginių operacijų sekos ir aukštesnių mūsų vertybinių sąvokų, vienų beprasmiškumą, jeigu jos matuojamos kitomis. Kaip pozityvus neigiamo bruožo – charakterio stokos – padarinys pasireiškia savotiškas jausminio gyvenimo nuslūgimas, į kurį paprastai atkreipiamas dėmesys, kai dabartis lyginama su ankstesnių epochų vienpusišku tokio gyvenimo stiprumu ir griežtumu; lengvai atsirandantis intelektualinis savitarpio supratimas, net tarp skirtingiausios prigimties ir padėties žmonių, nors net Dante, tokia intelektualiniu požiūriu išskirtinė ir teoriškai įdomi asmenybė, kalbėjo, kad kai kuriems teoriniams priešininkams reikėtų atsakyti ne argumentais, o tik peiliu; susitaikėliškumo tendencija, kylanti iš apatijos pagrindiniams vidinio gyvenimo klausimams, galiausiai susijusiems su sielos išganymu ir neišsprendžiamiems intelektu, – iki pasaulinės taikos idėjos, kuri ypač rūpi liberaliems sluoksniams, šiems intelektualizmo ir pinigų apyvartos istoriniams atstovams. Pinigų apyvartos kulminaciniuose taškuose šis bespalviškumas paprastai tampa profesijų turinio spalva. Šiuolaikiniuose didmiesčiuose esama daugybės tokių profesijų, kurios neturi veiklos objektyvios formos ir griežtesnio apibrėžtumo: tai kai kurių kategorijų agentai, komisionieriai, visi tie didmiesčių neapibrėžtos egzistencijos žmonės, kurie gyvena prisitaikydami prie skirtingiausių, atsitiktinai susiklostančių aplinkybių, teikiančių galimybę užsidirbti. Tokiems žmonėms ekonominis gyvenimas, jo teleologinių sekų audinys apskritai neturi aiškiai apibrėžto turinio, išskyrus pinigų užsidirbimą, ir tiktai pinigai, tas absoliutus nefiksuotumas, jiems yra tas tvirtas taškas, apie kurį neribota amplitude svyruoja jų veikla. ✧ Tie didmiesčių žmonės, kurie siekia užsidirbti pinigų bet kokiu, iš anksto neapibrėžtu būdu ir

kurie dėl to tuo labiau yra susiję su intelektu kaip visuotine funkcija, nes kokių nors specialių dalykų žinojimu jų veikla nėra paremta, – pagrindinis tokių žmonių kontingentas priklauso tipui tų neaiškių asmenybių, kurių neįmanoma gerai suprasti ir apibrėžti, nes jų judrumas ir įvairiapusiškumas išlaisvina jas nuo buvimo kokioje nors vienoje situacijoje. Tai, kad pinigai ir intelektualumas turi tą patį išankstinio neapibrėžtumo arba charakterio stokos bruožą, ir yra šių reiškinių, kurie negalėtų rastis jokioje kitoje dirvoje, tiktai abiejų šių galių sąlyčio plotmėje, prielaida.

Tokių piniginio ūkio bruožų atžvilgiu arši šiuolaikinė ūkinė kova yra tik tariamai išdėstytiems teiginiams prieštaraujantis atvejis, nes ją pačią sukelia betarpiškas suinteresuotumas pinigais. ✧ Kaip teorinių bei loginių kontroversijų aštrumui mažai kliudo tai, kad intelektualumas vis dėlto yra susitaikymo principas, – nes kai tik ginčas iš jausmų ar norų arba neįrodomų, tik jausmais pripažįstamų aksiomų susidūrimo virsta teorine diskusija, jis turi būti iš principo išspręstas, – taip interesų kovai piniginiame ūkyje mažai kliudo tai, kad pastarasis yra neutralumo principas, kad jis išskiria priešiškumą iš pirminių asmeninių santykių ir suteikia jiems tokį pagrindą, kuriuo jau visuomet yra galimas sutarimas. Žinoma, grynai intelektualinis žmonių ir daiktų traktavimas yra savaip žiaurus, tačiau šis žiaurumas yra ne pozityvus impulsas, o tiktai paprasta tokio traktavimo loginių išvadų nepriklausomybė nuo kitokių sumetimų, geraširdiškumo ar jautrumo; todėl ir grynai piniginių interesų valdomas žmogus paprastai negali suprasti, kodėl jam prikišamas žiaurumas ir brutalumas, nors jo elgsena yra logiškai nuosekli bei grynai dalykiška ir jis neturi blogos valios. Tačiau, šiaip ar taip, būtina pabrėžti, kad šiuo atveju apie pinigus kalbama tik kaip apie ūkinių

veiksmų *formą*, todėl tie veiksmai gali kilti ir dėl kitokių, turinio motyvų ir turėti visiškai skirtingus bruožus. Šituos su charakterio apibrėžtumu nesusijusius bruožus, kuriuos gyvenimui suteikia intelektualumas ir piniginis ūkis (kad ir kokie būtų kiti, prieštaravimus aštrinantys jų padariniai), galima pavadinti gyvenimo stiliaus objektyvumu. Tai nėra toks bruožas, prie kurio intelektas tik prisijungia, jis yra pati intelekto esmė; intelektas yra vienintelis žmogui prieinamas būdas, kuriuo jis su daiktais gali įgyti ne vien subjekto atsitiktinumo apibrėžtą santykį. Net jeigu tarsime, kad visą objektyvią tikrovę apibrėžia mūsų dvasios funkcijos, jas turėsime vadinti būtent intelekto funkcijomis, kuriomis ta tikrovė mums pasireiškia kaip objektyvi specifine šio žodžio reikšme, nors ir kaip patį intelektą inspiruotų ir jam vadovautų ir kitokios jėgos. ✧

Kaip tik šitas gyvenimo santvarkos objektyvumas kyla ir iš jos ryšio su pinigais. Aš jau anksčiau esu atkreipęs dėmesį į tai, kad prekyba liudijo didžiulį pakilimą virš pradinio nediferencijuoto žmogaus subjektyvumo. Dar ir šiandien Afrikoje ir Mikronezijoje esama tautų, kurios nežino jokio kitokio savininko pasikeitimo, išskyrus tą, kuris vyksta plėšimų ir dovanų forma. Tačiau kai labiau išsivystęs žmogus greta ir virš subjektyvistinių egoizmo ir altruizmo paskatų, kurių alternatyva, deja, etika paprastai apriboja žmogaus motyvus, įgyja objektyvių interesų, atiduodančiojo arba įsipareigojusiojo būtį, kuri susijusi ne su subjektų santykiais, o su dalykiniu prideramumu ir idealais, tada atsiranda savininko pasikeitimas pagal objektyvias taisykles ir objektyvų teisingumą, atsiranda mainai. ✧ Kai daiktas atiduodamas už pinigus, jį įsigyja tas, kuris daugiausiai už jį duoda, nesvarbu, kas toks jis būtų; o kur į žaidimą įsijungia kiti ekvivalentai, kur atiduodami tokie dalykai kaip garbė,

paslauga, dėkingumas, ten atsižvelgiama į asmens, kuris duoda, savybes. Ir atvirkščiai, kai aš pats perku už pinigus, man nesvarbu, iš ko aš perku tai, ko man reikia ir kas yra verta tos kainos; tačiau kai kas nors įgyjama paslaugos, asmeninio įsipareigojimo vidiniuose ir išoriniuose santykiuose kaina, tada kruopščiai tikriname, su kuo turime reikalą, nes mes bet kam kitam esame pasirengę duoti tik pinigus. Pastaba ant banknotų, kad jų vertė išmokama pateikėjui „netikrinant teisėtumo", atskleidžia tą absoliutų objektyvumą, kuris būdingas piniginiams reikalams. ✧

Pagaliau aš paminėsiu nepaprastai charakteringą dalyką, kad ir intelektualinių pasiekimų kaupimas, kuris privilegijuotajam suteikia didžiulį ir staigiai augantį pranašumą, yra analogiškas piniginio kapitalo kaupimui. Piniginių santykių struktūra, būdas, kuriuo pinigai duoda rentą ir pelną, lemia, kad pasiekę tam tikrą dydį jie daugėja tarsi savaime, nereikalaudami proporcingo jų turėtojo darbo. Tai atitinka pažinimo kultūros pasaulyje struktūrą: pradedant nuo tam tikro apibrėžto taško, iš atskiro žmogaus reikalaujama vis mažiau jo paties įgytų žinių, nes žinojimo turiniai atsiveria vis labiau išplėtota ir aukštesniuose lygmenyse vis labiau koncentruota forma. Aukštesnėje mokslo pakopoje kiekvienas tolesnis žingsnis, palyginti su žinių įgijimo tempu žemesnėse pakopose, irgi reikalauja daug mažiau pastangų tam, kad būtų gautas didesnis pažinimo prieaugis (*Erkenntnisertrag*). Kaip pinigų objektyvumas juos galiausiai padaro nuo asmeninių energijų reliatyviai nepriklausomu „darbu", kurio augantys pelnai tarsi automatiškai lemia tolesnį kaupimą nuolat didėjančia proporcija, taip ir pažinimo objektyvumas, intelekto rezultatų atsiskyrimas nuo intelektualinio proceso lemia, kad tie rezultatai kaupiasi kaip sutelktos abstrakcijos ir kad jie, jeigu tik yra

pakankamai aukštai pakilę, gali būti raškomi tarsi vaisiai, kurių nokimo procesas vyko be mūsų įsikišimo.

Visų šių santykių rezultatas yra tas, kad pinigus, kurie pagal savo imanentinę esmę ir savo sąvokines apibrėžtis yra absoliučiai demokratinis, sulyginantis, bet kokius individualius ypatingus santykius šalinantis darinys, ryžtingiausiai atmeta kaip tik visuotinę lygybę remiančios intencijos, ir tai yra ta pati išvada iš tų pačių prielaidų, kaip galėjome pastebėti intelektualumo atžvilgiu. Visuotinybė logine turinio prasme ir visuotinybė socialine praktine prasme abiejose šiose srityse išsiskiria. Kitur jos gana dažnai yra glaudžiai susijusios: antai kaip meno esmė nurodoma tai, – nesvarbu, ar tai pretenduoja į išsamumą, ar ne, – kad jo turinys atvaizduoja tipiškus visuotinius reiškinių bruožus, bet jis taip pat apeliuoja į tipiškus rūšies psichinius jaudulius, kylančius mumyse, savo principinį visuotinio subjektyvaus pripažinimo reikalavimą pagrįsdamas bet kokio atsitiktinio individualumo pašalinimu iš savo objekto. Religijos dariniai – tai išplaukia iš jos sąvokos – pakyla virš viso žemiškųjų pavidalų ypatingumo prie to, kas visuotiniausia ir kas visus individus sujungia į žmonių pasaulį; religija išlaisvina mus nuo to, kas mumyse yra grynai individualu, ir šitaip per visuotinę savo turinio vienybę sugrąžina mus prie fundamentalių bruožų, kurie suvokiami kaip bendros žmogiškumo šaknys. Tą patį galima pasakyti apie moralę, kaip ją traktuoja Kantas. Veikimo būdas, kuris išvengdamas prieštaravimo pačiam sau gali atlaikyti loginį suvisuotinimą, kartu yra dorovinis, kiekvienam žmogui, neatsižvelgiant į asmenį, galiojantis priesakas ir kriterijus: iš to, kad praktinę maksimą galima mąstyti kaip gamtos dėsnį, taigi kaip sąvokinę, objektyvią visuotinybę, sprendžiama apie jos galiojimą visiems subjektams, kuriuo ta maksima pasižymi kaip mo-

ralinis reikalavimas. Kitaip negu šiuose dariniuose, kitur šiuolaikinis gyvenimas, atrodo, leido išaugti tiesioginei įtampai tarp dalykinės turinio visuotinybės ir praktinės asmeninės visuotinybės. Kai kurie elementai įgyja vis didesnę savo turinio visuotinybę, jų reikšmė atskirybių ir santykių atžvilgiu tampa vis didesnė, jų sąvoka betarpiškai arba tarpiškai apima vis didesnę tikrovės dalį; tai pasakytina apie teisę, intelektualinius procesus ir rezultatus, pinigus. Tačiau kartu vyksta jų tolesnis virtimas subjektyviai diferencijuotais gyvenimo pavidalais, jų plačios, visus interesus apimančios reikšmės panaudojimas egoizmo praktikai, visiškas asmeninių skirtumų išsiskleidimas šioje suniveliuotoje, viskam tinkamoje bei galiojančioje ir todėl jokiai atskirai valiai nesipriešinančioje aplinkoje. Slaptų prieštaravimų sau pačiam maišatis ir pajauta, daugeliu atvejų apibūdinančios dabarties stilių, iš dalies yra pagrįstos šia pusiausvyros stoka ir judėjimo priešprieša, susidarančia tarp tų sričių dalykinio turinio bei jų objektyvios reikšmės ir jų asmeninio panaudojimo bei apipavidalinimo visuotinybės ir lygybės požiūriu.

Šioje dabarties stiliaus apžvalgoje aš prieinu prie paskutinio bruožo, kurio racionalizmas gerai išryškina pinigų poveikį. Dvasines funkcijas, kurias pasitelkę naujieji laikai susitaiko su pasauliu ir tvarko savo vidinius – individualius ir socialinius – santykius, daugiausia galima apibūdinti kaip *skaičiavimo* funkcijas. Naujųjų laikų pažinimo idealas yra suprasti pasaulį kaip didelį skaičiavimo uždavinį, procesus ir daiktų kokybinius apibrėžtumus apimti skaičių sistema. Kantas mano, kad gamtos aiškinimas yra tikras mokslas tiktai tiek, kiek jame gali būti panaudota matematika. Tačiau sveriant ir matuojant galima dvasiškai sutvarkyti ne tik fizinį pasaulį; pesimizmas ir optimizmas imasi nustatyti paties gyvenimo

vertę abipusiškai skaičiuodami malonumus ir nemalonumus; skaičiais išreikštą abiejų veiksnių fiksavimą jie laiko idealu. Tokios pat krypties laikosi įvairiopas viešojo gyvenimo apibrėžimas taikant jam daugumos principą. Atskiro žmogaus pajungimas daugumai remiantis tuo faktu, kad kiti žmonės, iš pat pradžių tiktai lygiateisiai, laikosi kitos nuomonės, anaiptol nėra toks savaime suprantamas, koks jis mums atrodo šiandien; senoji germanų teisė jo nepraktikavo: kas nesutinka su bendruomenės nutarimu, to pastarasis nesaisto; irokėzų genties tarybose, Aragono kortesuose iki pat XVI amžiaus, Lenkijos seime ir kitose bendrijose niekas nebuvo sprendžiama balsų dauguma – nevienbalsis sprendimas buvo negaliojantis. Principas, kad mažuma turi paklusti, reiškia, jog absoliuti arba kokybinė individualaus balso vertė redukuojama į grynai kiekybinės reikšmės vienybę. Demokratinis sulyginimas, kur kiekvienas yra tik vienas ir nė vienas nėra daugiau negu vienas, yra šios skaičiuojančios elgsenos, kai aritmetinės „daugiau" ar „mažiau" bevardės vienybės išreiškia grupės vidinę tikrovę ir kreipia jos išorinę tikrovę, koreliatas arba prielaida. Ši tiksli naujųjų laikų matuojanti, sverianti, skaičiuojanti esmė yra gryniausia jų intelektualizmo forma – pastarasis, žinoma, ir čia virš abstrakčios lygybės leidžia iškilti savanaudiškiausiam elementų išskyrimui: juk kalba, kuriai apskritai yra būdinga subtili instinktyvi nuojauta, „apskaičiuojantį" žmogų tiesiog nusako kaip tokį žmogų, kuris yra apdairus *egoistine* prasme. Kaip ir sąvokų „sumanus" (*verständig*) arba „protingas" (*vernünftig*) vartojimo atveju, tik tariamai visiškai nešališką sąvokos formalizmą čia išryškina polinkis perteikti tam tikrą vienpusišką turinį.

Šitaip apibūdintas šių laikų psichologijai būdingas bruožas, kuris yra tokia akivaizdi impulsyvesnės, į visu-

mą orientuotos emocingos ankstesniųjų epochų esmės priešybė, mano manymu, glaudžiu priežastiniu ryšiu susijęs su piniginiu ūkiu. Tas ūkis kasdieniuose santykiuose verčia nuolat atlikti matematines operacijas. Daugybės žmonių gyvenimas yra kupinas tokio nustatymo, svėrimo, skaičiavimo, kokybinės vertės redukavimo į kiekybinę vertę. Piniginio įkainojimo įsiveržimas į gyvenimo turinius, kuris kiekvieną išmoko vertę apibrėžti ir nustatyti tiesiog cento skirtumu, turi suteikti gyvenimui daug didesnį tikslumą ir ribų apibrėžtumą. Ten, kur daiktai traktuojami jų tiesioginių tarpusavio santykių požiūriu, taigi kur pinigai nėra jų bendras vardiklis, yra daug daugiau suapvalinimų, vieno daikto lyginimo su kitu. Ekonominių gyvenimo santykių tikslumas, griežtumas ir skrupulingumas, žinoma, paliekantys savo pėdsaką ir kituose jo turiniuose, yra neatskiriamai susiję su pinigų esme, nors tai paprastai ir neskatina gyvenimo būdo aukšto stiliaus. Tiktai piniginis ūkis įdiegė į praktinį gyvenimą – kas žino, gal ir į teorinį – skaičiais išreikšto tikslumo idealą. ✧ Ir šiuo požiūriu galbūt galima sakyti, kad pinigų santykis su prekyba apskritai yra toks pat, koks yra pastarosios santykis su ankstesniu, iki mainų buvusiu daiktų apibrėžtumu arba jų santykiais; jie, taip sakant, išreiškia grynąjį sandorį sandoriniuose pastarųjų santykiuose, kaip logika išreiškia suprantamų dalykų suprantamumą. Ir kadangi dabar abstraktus darinys, kuris sudaro iš daiktų ištrauktą jų vertę, turi aritmetinio tikslumo formą ir dėl to besąlygišką racionalų apibrėžtumą, tai šis pobūdis turi atsispindėti ir pačiuose daiktuose. Jeigu tiesa, kad menas galiausiai apibrėžia tą būdą, kaip mes *žiūrime* į gamtą, jeigu spontaniška ir subjektyvi tikrovės abstrakcija, kurią sukuria menininkas, formuoja mūsų sąmonėje, atrodytų, tokį betarpišką juslinį jos vaizdą, tai piniginių santykių

antstatas virš kokybinės tikrovės dar griežtesniu būdu apibrėžia vidinį tos tikrovės vaizdą pagal *savo* formas. Dėl skaičiuojamosios pinigų esmės gyvenimo elementų santykiuose atsirado preciziškumas, lygybės ir nelygybės apibrėžimų tikrumas, susitarimų dėl susitikimų ir terminų nedviprasmiškumas – išorinėje žmonių bendravimo srityje šitai lėmė visuotinis kišeninių laikrodžių išplitimas. Abstraktaus laiko apibrėžimas pasitelkus laikrodžius, kaip ir abstrakčios vertės apibrėžimas pinigais, duoda tiksliausią ir patikimiausią dalijimų ir matavimų schemą, kuri, įimdama į save gyvenimo turinius, suteikia jiems, bent jau praktinio išorinio jų traktavimo požiūriu, kitaip nepasiekiamą aiškumą ir apskaičiuojamumą. Skaičiuojantis intelektualumas, kuris gyvuoja šiomis formomis, savo ruožtu siekia gauti iš jų dalį jėgų, kuriomis jis valdo šiuolaikinį gyvenimą. Visus šiuos santykius tarsi į vieną židinį sutelkia tas negatyvus faktas, kad tokio tipo protai, kuriems ekonominis žmogiškųjų dalykų traktavimas ir pagrindimas yra svetimiausias ir kurie yra jam priešiški, – Goethe, Carlyle'is, Nietzsche, – viena vertus, yra principingi antiintelektualistai, o antra vertus, visiškai atmeta tą tiksliai apskaičiuojančią gamtos interpretaciją, kuri, kaip mes išsiaiškinome, yra teorinis pinigų esmės atitikmuo teorijoje.

II



✧ Visas kokios nors bendrijos gyvenimo stilius priklauso nuo santykio tarp objektyvios tapusios kultūros ir subjekto kultūros. Skaitinių apibrėžtumų reikšmę aš jau parodžiau. Nedideliame žemesnės kultūros rate tas santykis bus bemaž sutapimas, objektyviosios kultūros

galimybės nedaug pranoks subjektyviosios kultūros realijas. Kultūros lygio kilimas – ypač jeigu jis vyksta kartu su rato didėjimu – skatins jų išsiskyrimą; Atėnų situacija jų klestėjimo metais buvo nepaprasta tuo, kad jie, nepaisant aukštos kultūros, kaip tik šito – išskyrus gal tik pačius aukščiausius filosofinius judėjimus – sugebėjo išvengti. Tačiau rato didumas pats savaime dar nepaaiškina subjektyvaus ir objektyvaus veiksnio atsiskyrimo. Tiksliau sakant, dabar reikia ieškoti konkrečių, veikiančiųjų pastarojo reiškinio priežasčių.

Jeigu mes norime tas priežastis ir jų dabartinio reiškimosi stiprumą sukoncentruoti vienoje sąvokoje, tai ta sąvoka yra *darbo pasidalijimas* – jo reikšmės tiek gamybai, tiek vartojimui požiūriu. Pirmuoju požiūriu gana dažnai buvo nurodoma, kad produkto tobulumas pasiekiamas dėl gamintojų tobulėjimo. Fizinių ir psichinių energijų bei meistriškumo didėjimas, kuris reiškiasi esant vienpusiškai veiklai, paprastai duoda mažai naudos visos asmenybės vientisumui: jis dažnai net leidžia jai nusilpti, nes iščiulpia harmoningam Aš formavimuisi būtinas jėgas, arba kitais atvejais vyksta taip, tarsi būtų atplėštas nuo asmenybės branduolio kaip neribotos autonomijos sritis, kurios laimėjimai nepasiekia asmenybės centro. Regis, patyrimas rodo, jog vidinė Aš visuma iš esmės kuriama sąveikaujant su gyvenimo uždavinio uždarumu ir jo vientisumu.

Kaip mes objekto vienybę apskritai sukuriame taip, kad tą būdą, kuriuo jaučiame savąjį „Aš“, įdiegiame į objektą, formuojame jį pagal savo paveikslą, kuriame apibrėžčių daugybė suauga į „Aš“ vienybę, taip psichologine praktine prasme mūsų kuriama objekto vienybė ir jos stoka paveikia atitinkamą mūsų asmenybės formavimąsi. Ten, kur mūsų jėga nesukuria visumos, kurioje gali pasireikšti jai būdinga vienybė, ten trūksta tikro

asmenybės ir kūrinio ryšio, ten vidinės veiklos tendencijos traukia ją prie kitokios, tik drauge su ja visybę kuriančios kitų veiklos, tačiau nuorodas į gamintoją toje veikloje nėra. ✧ Šitas sąryšis atsiskleidžia ir kraštutinės tokios situacijos priešingybės – meno kūrinio atveju. Jo esmė yra visiškai nesuderinama su darbo padalijimu tarp daugelio darbininkų, iš kurių nė vienas nesukuria visumos. Iš visų žmogaus kūrinių, neišskiriant net valstybės, meno kūrinys yra pati uždariausia vienybė, labiausiai sau pakankama visybė. Juk nors valstybė tam tikromis aplinkybėmis puikiai gali išsiversti tik savo jėgomis, ji vis dėlto savo elementų neįtraukia į save taip visiškai, kad kiekvienas iš jų neturėtų dar ir savo ypatingo gyvenimo ir ypatingų interesų: su valstybe mes esame suaugę tik dalimi asmenybės, o kitos jos dalys yra nukreiptos į kitus centrus. O menas jokiam į jį įeinančiam elementui nepalieka jokios reikšmės anapus tų rėmų, į kuriuos jis jį įspraudžia, atskiras meno kūrinys panaikina žodžių ir tonų, spalvų ir formų daugiaprasmiškumą, kad sąmonei galėtų egzistuoti tik tas jų aspektas, kurį jie turi meno kūrinyje. Tačiau šis meno kūrinio uždarumas liudija, kad jame įgyja išraišką subjektyvi sielos vienybė; meno kūrinys reikalauja tik *vieno* žmogaus, tačiau reikalauja jo viso, jo įcentrintos vidujybės; jis už tai atsilygina tuo, kad jo forma leidžia jam būti gryniausiu subjekto atvaizdu ir išraiška. Taigi visiškas darbo pasidalijimo atmetimas yra to sąryšio, kuris egzistuoja tarp savyje užbaigtos kūrinio visybės ir sielos vienybės, priežastis ir simptomas. Ir atvirkščiai, kur viešpatauja darbo pasidalijimas, jis lemia atlikto darbo ir jo atlikėjo nepalyginamumą, atlikėjas nebeįžvelgia savęs savo veiksme, kuris viskam, kas susiję su asmenybe ir siela, suteikia visiškai nepanašią formą ir reiškiasi tiktai kaip visiškai vienpusiškai suformuotas mū-

sų esmės dališkumas, indiferentiškas jos kaip vieningos visumos atžvilgiu. Taigi griežtai padalyto darbo, kurio toks pobūdis įsisąmoninamas, rezultatas jau savaime įeina į objektyvumo kategoriją, to darbo kaip grynai dalykinio ir anoniminio traktavimas ir poveikis tampa vis labiau įprastas dirbančiajam, kuris jau nebejaučia, kad tas darbas siektų jo viso gyvenimo sistemos šaknis.

Kuo didesnę subjektyvių įnašų dalį visuma įtraukia į save, kuo labiau kiekviena dalis yra tokio pobūdžio, kad tikrai yra reikšminga ir gali daryti įtaką tiktai kaip šios visumos dalis, tuo objektyvesnė yra visuma, tuo labiau ji gyvena gyvenimą anapus visų subjektų, kurie ją sukūrė. Apskritai tą gamybos specializaciją atitinka vartojimo išsiplėtimas: dabarties žmogus, kurio dvasinis gyvenimas yra itin specializuotas, kuris profesiniu požiūriu yra itin vienpusiškas, vis dėlto skaito laikraštį ir todėl yra tokio plataus pobūdžio dvasinis vartotojas, koks prieš šimtą metų negalėjo būti net itin įvairiapusišku dvasiniu aktyvumu pasižymintis ir plačiausio akiračio žmogus. Tačiau vartojimo plėtimasis priklauso nuo *objektyviosios* kultūros augimo, nes kuo gaminys yra dalykiškesnis, kuo labiau nuasmenintas, tuo platesniam žmonių ratui jis tinka. Kad atskiras vartotojas galėtų rasti tokią plačią medžiagą, pastaroji turi būti prieinama ir patraukli labai daugeliui individų, o ne pritaikyta prie subjektyvių norų skirtybių; antra vertus, tiktai didžiulė gamybos diferenciacija gali sukurti tokius pigius ir masinius objektus, kokių reikalauja vartojimo mastas. Taigi ir vėl vartojimas yra tas ryšys, kuris kultūros objektyvumą leidžia susieti su darbo pasidalijimu.

Galiausiai tas procesas, kuris apibūdinamas kaip darbininko atskyrimas nuo jo darbo priemonių ir kuris vis dėlto taip pat yra darbo pasidalijimas, aiškiai veikia ta pačia linkme. Kadangi dabar kapitalisto funkcija yra

įsigyti, organizuoti, paskirstyti darbo priemones, tai pastarosios darbininkui turi visai kitą objektyvumą negu tokiam darbuotojui, kuris naudoja savo medžiagą ir dirba savo įrankiais. Ši kapitalistinė diferenciacija esmingai atskiria vienas nuo kitų subjektyvias ir objektyvias darbo sąlygas, – tokiam atskyrimui, kai jos dar buvo suvienytos vienose rankose, nebuvo jokių psichologinių priežasčių. O kai pats darbas ir tiesioginis jo objektas pradeda priklausyti *skirtingiems* asmenims, darbininko sąmonėje turi nepaprastai ryškiai užsifiksuoti objektyvus šių dalykų pobūdis, užsifiksuoti tuo ryškiau, kadangi darbas ir jo medžiaga savo ruožtu vis dėlto yra tam tikra vienybė ir todėl kaip tik šis jų artumas dabartinio jų virtimo priešpriešа negali nepadaryti stipriausiai jaučiamo. Šio proceso tęsinys ir atvaizdas yra tai, kad nuo darbininko atsiskiria ne tik darbo priemonės, bet ir pats darbas: juk kaip tik tokią reikšmę turi reiškinys, kurio esmė ta, kad darbo jėga tampa preke. Kai darbininkas gamina iš savo medžiagos, jo darbas lieka jo asmenybės aplinkoje ir tiktai užbaigtas gaminys ją palieka parduotas. ✧ Taigi tai yra bendra raidos schema, kuri galioja ne tik samdomajam darbui. Pavyzdžiui, moksle didžiulis darbo pasidalijimas lemia, kad tik nepaprastai mažai tyrinėtojų patys gali pasirūpinti parengiamosiomis savo darbo sąlygomis; daugybė faktų ir metodų turi būti tiesiog iš šalies paimti kaip objektyvi medžiaga, taigi savas darbas turi remtis kitų dvasine nuosavybe. Iš technikos srities aš prisimenu, kad dar XIX a. pradžioje ypač tekstilės ir geležies pramonėje greitai vienas po kito buvo padaryti didingiausi išradimai – išradėjai ne tik savo rankomis ir nepanaudodami kitų mašinų gamino mašinas, kurias jie sugalvojo, bet prieš tai dar dažniausiai patys turėdavo sugalvoti ir pasidaryti tam reikalingus įrankius. Dabartinę mokslo būklę galima apibūdinti kaip

darbininko atskyrimą nuo jo darbo priemonių platesne prasme, kuri kaip tik čia aptariama. Juk tikrajame mokslinės gamybos procese gamintojo atžvilgiu objektyvi medžiaga dabar atsiskiria nuo subjektyvaus jo darbo proceso. Kuo mažiau diferencijuota buvo mokslinė veikla, kuo daugiau pats tyrinėtojas turėdavo asmeniškai susikurti visas savo darbo prielaidas ir daiktines sąlygas, tuo mažiau jam iškildavo jo paties subjektyvių pastangų priešingybė objektyviai nustatytų mokslinių duotybių pasauliui. Dabar jau ir čia šis prieštaravimas paveikia darbo produktą: pats rezultatas, nors kaip toks jis būtų subjektyvių pastangų vaisius, turi tuo greičiau pakilti iki objektyvaus, nuo gamintojų nepriklausomo fakto kategorijos, kuo labiau jame jau iš anksto yra įsirėžę ir veiksmingi kitų darbo produktai. Todėl mes ir matome, kad filosofijoje, kurioje darbo pasidalijimas yra mažiausias, ypač jos metafizinėje dalyje, viena vertus, perimta objektyvi medžiaga vaidina tik antraeilį vaidmenį, o antra vertus, produktas čia mažiausiai yra atitrūkęs nuo savo subjektyvios kilmės ir veikiau iškyla pirmiausia kaip asmenybės darbo rezultatas.

Darbo pasidalijimas – kurį aš čia suprantu platesne prasme, kaip gamybos pasidalijimą, darbo išskaidymą ir specializaciją – kuriančiąją asmenybę atskiria nuo sukurto gaminio ir pastarajam leidžia įgyti objektyvų savarankiškumą; giminiškas dalykas pasireiškia ir darbą padalijančios gamybos santykyje su vartojimu. Čia turime reikalą su vidinių padarinių kildinimu iš visuotinai žinomų išorinių faktų. Darbas klientui, kuris dominavo viduramžių amatuose ir ėmė sparčiau nykti tiktai paskutinį šimtmetį, išsaugojo vartotojo asmeninį santykį su preke: kadangi ji buvo gaminama specialiai jam, kadangi ji, taip sakant, išreiškė tam tikrą jo ir gamintojo sąveiką, tai ji šiek tiek panašiu būdu vidujai priklausė

tiek pastarajam, tiek vartotojui. Kaip stipri subjekto ir objekto prieštara teorijoje sutaikoma antrąjį paliekant egzistuoti pirmajame kaip vaizdinį, taip praktikoje tokia pati prieštara negali išsiskleisti tol, kol objektas atsiranda kaip arba tik *vieno* subjekto sukurtas, arba tik *vienam* subjektui sukurtas. Tačiau kai darbo pasidalijimas gamybą klientui sugriauna, – jau vien dėl to, kad klientas gali užmegzti ryšį su vienu gamintoju, bet negali to padaryti su dešimtimis dalinių darbininkų, – produktas netenka subjektyvaus atspalvio ir vartotojui, nes jis dabar atsiranda nepriklausomai nuo jo, prekė dabar yra tik objektyvi duotybė, kurios atžvilgiu jis yra tik pašalinis ir kuri savo buvimą ir savo apibrėžtumą pateikia jam kaip kažką autonomiška. Pavyzdžiui, skirtumas tarp modernios, visiškai specializuotos drabužių parduotuvės ir į namus kviečiamo siuvėjo darbo aiškiausiai apibūdina išaugusį ūkinio kosmoso objektyvumą, jo antasmeninį savarankiškumą vartojančiojo subjekto, su kuriuo gamintojas iš pradžių buvo suaugęs, atžvilgiu. Galima pabrėžti, kad darbui skaidantis į vis specialesnes dalines funkcijas mainų santykiai vis labiau darosi daugianariai bei tarpiški, ir todėl ūkyje turi rastis vis daugiau tokių santykių ir įsipareigojimų, *kurie nėra betarpiškai savitarpiški*. Aišku kaip ant delno, kaip stipriai dėl to objektyvuojamas bendras ryšių pobūdis, kad subjektyvumas turi pranykti ir pereiti į bejausmį rezervuotumą bei anoniminį objektyvumą, kai tarp gamintojo ir to, kuris jo produktus įsigyja, įsiterpia daugybė tarpinių instancijų, vieną visiškai pašalinančių iš kito akiračio.

Su šia gamybos autonomija pirkėjo atžvilgiu susijęs vienas darbo pasidalijimo reiškinys, kuris dabar yra toks įprastas, nors jo reikšmė menkai žinoma. Vyrauja iš ankstesnių gamybos formų perimtas paprastas vaizdinys, kad žemesnieji visuomenės sluoksniai dirba aukš-

tesniesiems; tai, kad augalai gyvena iš dirvos, gyvūnai – augalais, žmogus – gyvūnais, atsikartoja, morališkai teisėtai ar neteisėtai, visuomenės sandaroje: kuo aukščiau individai socialiai ir dvasiškai yra iškilę, tuo labiau jų egzistencija remiasi žemiau esančiųjų darbu, ir pastariesiems jie savo ruožtu atsilygina ne darbu, o tik pinigais.

Šis vaizdinys yra visiškai klaidingas nuo to laiko, kai žemesniųjų masių poreikius pradėjo tenkinti stambios įmonės, kurios naudojasi be galo įvairiomis aukštesniųjų pakopų mokslinėmis, techninėmis, organizacinėmis paslaugomis. Didis chemikas, kuris savo laboratorijoje siekia pagaminti dažus, dirba valstietei, kuri pas krautuvininką renkasi margą skarelę; kai stambus komersantas, užsiimantis pasaulinio masto spekuliacijomis, importuoja į Vokietiją amerikietiškus grūdus, jis tarnauja vargingiausiam proletarui; medvilnės verpimo įmonė, kurioje dirba aukšto rango protai, priklauso nuo žemiausio socialinio sluoksnio pirkėjų. Ši atgalinė paslauga, kai žemesniosios klasės perka sau aukštesniųjų klasių darbą, dabar jau gali būti iliustruota nesuskaičiuojama daugybe visą mūsų kultūrinį gyvenimą lemiančių pavyzdžių. Tačiau šis reiškinys yra galimas tiktai dėl to objektyvavimo, kuris būdingas gamybai ir gaminančio, ir vartojančio subjekto atžvilgiu ir dėl kurio ji yra anapus jų abiejų socialinių bei kitokių skirtumų. Tai, jog aukščiausios kultūros gamintojai ima tarnauti žemiausią padėtį užimantiems vartotojams, liudija ne tam tikrą santykį tarp jų, bet kad tarp jų yra įsibrovęs objektas, kurio vienapus vieni dirba, o kitapus kiti vartoja ir kuris šitaip išskirdamas juos sujungia. Pats šis pamatinis faktas, aišku, yra darbo pasidalijimo rezultatas: gamybos technika yra tokia specializuota, jog skirtingų jos dalių valdymas atitenka ne tik vis didesniam žmonių skaičiui, bet ir vis

skirtingesniems asmenims, kol galiausiai prieinama prie to, kad gaminant paprasčiausius poreikius tenkinančius reikmenis dalį darbo atlieka aukščiausią padėtį užimantys individai ir atvirkščiai – dėl visiško objektyvavimo, kurį lemia mašininis techninis darbo išskaidymas, rafinuočiausiems aukščiausios kultūros gaminiams reikalingos ir grubios rankos (galima prisiminti kad ir šiandieninę spaustuvę ir palyginti ją su knygų gaminimu iki spausdinimo technikos išradimų!). Taigi šis tipiško santykio tarp aukštesniųjų ir žemesniųjų visuomenės sluoksnių apsivertimas aiškiausiai atskleidžia, jog darbo pasidalijimas lemia, kad anie sluoksniai dirba pastariesiems, tačiau vienintelė forma, kuria tai gali vykti, yra visiškas pačių gamybos rezultatų tapimas objektyvių tiek vienų, tiek kitų subjektų atžvilgiu. Tas apsivertimas yra ne kas kita, kaip sąryšio, egzistuojančio tarp darbo pasidalijimo ir kultūros turinių objektyvavimosi, kraštutinis padarinys.



Kultūros turinių objektyvavimosi procesas, kuris, jų specializacijos sukeltas, lemia vis didesnį subjekto ir jo kūrinio susvetimėjimą, dabar galiausiai nusileidžia į kasdienio gyvenimo intymumą. Būsto įrengimas, daiktai, skirti naudoti ir puošybai, ir tie, kurie buvo pritaikyti žemutinių sluoksnių poreikiams, ir tie, kuriais naudojosi pačios aukščiausios kultūros žmonės, dar pirmaisiais XIX a. dešimtmečiais buvo palyginti paprasti ir ilgalaikiai. Dėl to atsirado tas asmenybių „suaugimas“ su jų aplinkos daiktais, kuris vidurinei kartai šiandien jau atrodo kaip senelių gyvenimo keistenybė. Šią situaciją pakeitė objektų diferenciacija, vykusi trimis skirtingomis kryptimis ir sukėlusi vienodus padarinius. Pirmiausia jau pats labai specifinės paskirties objektų daugis apsunkina glaudesnį, taip sakant, asmeninį jų santykį su

pavieniais žmonėmis: tuos apyvokos daiktus, kurių nedaug ir kurie yra paprasti, asmuo gali lengviau asimiliuoti, o įvairenybių gausa Aš atžvilgiu tarsi išsiskaido į dalis; pavyzdžiui, tokios padėties išraiška yra namų šeimininkių nusiskundimas, kad dekoratyviai apstatyto būsto priežiūra reikalauja tiesiog tarnauti fetišams, arba kai kuriomis aplinkybėmis prasiveržianti gilesnių ir rimtesnių žmonių neapykanta tiems begaliniams mažmožiams, kuriais mes apkarstome savo gyvenimą. Pirmasis atvejis kultūros požiūriu yra įdomus tuo, kad namų šeimininkės veikla – namų sergėjimas ir priežiūra – anksčiau buvo platesnės apimties ir labiau varginanti negu dabar, tačiau tokio nelaisvės jausmo objektų atžvilgiu nebuvo, nes jie su asmenybe buvo glaudžiau susiję. Objektai, kurių buvo mažiau ir kurie buvo mažiau diferencijuoti, anksčiau galėjo prasiskverbti į asmenybę, jie nedemonstravo jai savo savarankiškumo kaip aibė specializuotų daiktų. Tiktai tokius daiktus, jeigu mes privalome jiems tarnauti, jaučiame kaip priešišką galią. ✧

Tokį pat padarinį sukelia ne tik diferenciacija į „greta vienas kito“, bet ir diferenciacija „vienas po kito“. Mados keitimasis nutraukia vidinio pasisavinimo ir įsitvirtinimo procesą tarp subjekto ir objekto, neleidžiantį atsirasti jų neatitikimui. Mada yra vienas iš tų visuomeninių darinių, kurie skirtybių ir pokyčių žavesį ypatinga proporcija suderina su vienodumo ir vienybės žavesiu. Kiekviena mada iš esmės yra klasės mada, t. y. ji visada apibūdina kokį nors visuomenės sluoksnį, kuris dėl savo reiškimosi vienodumo yra vidujai vieningas, o išoriškai yra atsiribojęs nuo kitų luomų. Kai tik žemesnis sluoksnis, kuris siekia mėgdžioti aukštesnį, perima jo madą, pastarasis jos atsisako ir kuria naują. Todėl, žinoma, mados yra visur, kur socialiniai skirtumai siekia regimos išraiškos. Tačiau jau prieš šimtą metų socialinis

judėjimas mados kaitai suteikė nepaprastą tempą. Tai įvyko, viena vertus, dėl to, kad tarp klasių išnyko griežtos ribos ir dažnai individai, o kai kada net ištisos grupės iš vieno sluoksnio iškopdavo į aukštesnį, o antra vertus, dėl trečiojo luomo įsigalėjimo. Pirmoji aplinkybė lėmė, kad šiuo atžvilgiu toną duodančių sluoksnių mada turėjo keistis be galo greitai, nes žemesniųjų sluoksnių veržimasis aukštyn, kuris iš esamos mados atima jos prasmę ir žavesį, dabar tapo labai spartus. Antrasis momentas buvo veiksmingas dėl to, kad vidurinis luomas ir miestų gyventojai, priešingai aukščiausiojo luomo ir kaimiečių konservatizmui, iš esmės pasižymi tikru nepastovumu. Neramios, pasikeitimų trokštančios klasės ir individai aptinka madoje, šioje gyvenimo permainų ir prieštaravimų formoje, savojo psichinio judėjimo tempą. Šiandieninės mados toli gražu nėra tokios ekstravagantiškos ir brangiai kainuojančios, kokios jos buvo ankstesniais šimtmečiais, bet užtat jų gyvavimo trukmė yra daug trumpesnė – taip yra dėl to, kad jų žavesys dabar patraukia daug platesnį žmonių ratą, kad žemesniųjų sluoksnių žmonėms pasidarė daug lengviau jas pasisavinti ir kad tikrąja jų buveine tapo pasiturintis piliečių sluoksnis. Šio mados išplitimo, ir jo masto, ir tempo rezultatas yra tas, kad ji iškyla kaip savarankiškas judėjimas, kaip objektyvi, pati save skatinanti galia, kurios kelias nepriklauso nuo atskiro individo. ✧

Taigi visuotinai paplitusių kultūros turinių diferenciacija formaliu jų gretutinumo ir nuoseklumo požiūriu padeda jiems įgyti savarankišką objektyvumą, ir dabar, trečia, aš noriu aptarti vieną iš šia prasme veiksmingų turinio momentų. Aš turiu galvoje stilių, kurie nusako kasdienius mūsų objektus – nuo namų statybos iki knygų apipavidalinimo, nuo skulptūrų iki skverų ir kambarių įrengimo – įvairovę. Šioje įvairovėje greta vienas ki-

to egzistuoja renesansas ir japonizmas, barokas ir ampyras, prerafaelitizmas ir realistinis tikslingumas. Tai yra mūsų istorinių žinių išsiplėtimo, kuris irgi susijęs su mūsų akcentuotu šiuolaikinio žmogaus nepastovumu, rezultatas. Istorijos neįmanoma suprasti be sielos lankstumo, gebėjimo įsijausti į savo paties būsenai tolimiausias nuotaikas ir perkelti jas į save, – juk bet kokia istorija, kad ir kokius jusliškai suvokiamus dalykus ji vaizduotų, turi prasmę ir gali būti suprasta tik kaip jos pagrindą sudarančių interesų, jausmų, siekimų istorija: net istorinis materializmas yra ne kas kita, kaip psichologinė hipotezė. Todėl, kad pasisavintum vieną iš istorijos turinių, reikalingas suvokiančios sielos plastiškumas ir imitavimas, vidinė kintamumo sublimacija. Mūsų šimtmečio polinkis istorizuoti, jo neprilygstami gebėjimai reprodukuoti ir atgaivinti labiausiai – laiko ir erdvės atžvilgiu – nutolusius dalykus yra tiktai jo gebėjimo prisitaikyti ir plataus judrumo visuotinio įsigalėjimo vidinis aspektas. Iš to ir kyla ta paini stilių, kuriuos mūsų kultūra perima, atvaizduoja ir į kuriuos ji įsijaučia, įvairovė. Kiekvienas stilius yra tarsi kalba pati sau, kuri gyvenimui išreikšti turi savitus garsus, savitą gramatiką, savitą sintaksę, ir jis mūsų sąmonei neatsiveria kaip autonominė potencija, gyvenanti savo gyvenimą, kol mes žinome vieną vienintelį stilių, kuriuo vadovaudamiesi formuojame save ir savo aplinką. Niekas savo gimtojoje kalboje, kai ja nevaržomas kalba, nejaučia objektyvaus dėsningumo, į kurį jis turi kreiptis kaip į kažką esantį anapus jo kaip subjekto, kad pasiskolintų pagal nepriklausomas normas suformuotos išraiškos galimybę savo vidujybei. Veikiau tai, kas išreikšta, ir pati išraiška šiuo atveju betarpiškai yra tas pats, ir ne tik gimtąją kalbą, bet ir kalbą apskritai kaip savarankišką, prieš mus esančią būtį mes jaučiame tiktai tada, kai išmokstame

svetimą kalbą. Todėl žmonės vieningą, visą jų gyvenimą apimantį stilių irgi suvoks tik kaip abejonių nekeliančią vienybę su to gyvenimo *turiniais*. Kadangi viskas, ką jie įsivaizduoja arba stebi, savaime suprantama, turi savo stilių, tai nėra jokio psichologinio pagrindo manyti, kad šį stilių mintis gali atskirti nuo šio įsivaizdavimo ir stebėjimo medžiagos ir kaip savos kilmės darinį priešpriešinti Aš. Todėl tiktai siūlomų stilių daugis atskirą stilių atsies nuo jo turinio tokiu būdu, kad jo savarankiškumo ir nuo mūsų nepriklausomo reikšmingumo priešpriešа bus mūsų laisvė pasirinkti jį ar kurį nors kitą. Stilių diferenciacija kiekvieną atskirą stilių, o kartu ir stilių apskritai padaro objektyviu dalyku, kurio galiojimas nepriklauso nuo subjekto ir jo interesų, veiklos, patikimo ar nepatikimo. Tai, kad visi mūsų kultūrinio gyvenimo turiniai susiskaido į daugybę stilių, suardo tą pradinį santykį su jais, kai subjektas ir objektas dar yra tarsi neatskiriamai suaugę, ir priešpriešina mus savomis normomis pagrįstų gyvenimo apskritai išraiškos galimybių, formų pasauliui. Todėl būtent šios formos ir mes kaip subjektai susiduriame kaip dvi šalys, tarp kurių dominuoja grynai atsitiktinis sąlyčių, harmonijų ir disharmonijų santykis.

Taigi maždaug tokia yra ta aplinka, kurioje darbo pasidalijimas ir specializacija asmenine bei dalykine prasme sukėlė didįjį moderniausios kultūros objektyvavimo procesą. Iš visų šių reiškinių susideda bendras paveikslas, kuriame kultūros turinys vis labiau ir vis sąmoningiau tampa *objektyviąja* dvasia ne tik tų žmonių, kurie ją suvokia, atžvilgiu, bet ir tų, kurie ją kuria. Tokiu mastu, kokiu šis objektyvavimas skinasi sau kelią, atsiskleidžia tas nuostabus reiškinys, nuo kurio mes pradėjome: kad kultūrinis individų kilimas ir juntamu, ir funkciniu, ir dvasiniu atžvilgiu gali pastebimai atsilikti nuo daiktų tapsmo.



Akivaizdu, kad kiekvienai kultūrinei bendrijai labai svarbus objektyvios tapusios dvasios ir jos raidos santykis su subjektyviąja dvasia pirmiausia jų gyvenimo stiliaus požiūriu: juk jeigu stiliaus reikšmė yra ta, kad jis bet kokius turinių skirtumus leidžia išreikšti vienoda forma, tai neabejotinai objektyviosios ir subjektyviosios dvasios santykis kiekybės, aukštumo laipsnio, raidos tempo atžvilgiu labai skirtinguose kultūrinės dvasios *turiniuose* vis dėlto gali būti vienodas. Tas visuotinis būdas, kuriuo rutuliojasi gyvenimas, rėmai, į kuriuos socialinė kultūra įspraudžia individo impulsus, paprastai nusakomi vadovaujantis tokiais klausimais: ar atskiras žmogus savo vidinį gyvenimą suvokia kaip artimą, ar kaip svetimą objektyviam savo meto kultūros judėjimui; ar jis jaučia pastarąjį kaip jį pranokstantį dalyką, prie kurio jis gali tik prisiliesti tarsi prie drabužio krašto, ar jaučia, kad jo asmeninė vertė yra pranašesnė už bet kokią sudaiktintą dvasią; ar jo paties dvasiniame gyvenime objektyvūs, istoriškai duoti elementai turi savojo dėsningumo galią, todėl jie ir tikrasis jo asmenybės branduolys plėtojasi tarsi nepriklausomai vieni nuo kitų, arba ar siela, taip sakant, yra šeimininkė savo namuose, ar bent jau tarp vidinio jo gyvenimo ir to, ką jis turi priimti į jį kaip beasmenį turinį, esama aukštumo, prasmės ir ritmo harmonijos. Šios abstrakčios formuluotės nubrėžia begalinių konkrečių dienos ir gyvenimo interesų bei nuotaikų schemą ir kartu nurodo mastą, kuriuo objektyviosios ir subjektyviosios kultūrų ryšiai apibrėžia esaties stilių.

Dabartinis šio santykio pavidalas yra darbo pasidalijimo rezultatas, bet jis kartu yra ir piniginio ūkio derivatas. Ir jau todėl, kad gamybos susiskaidymas į daugybę dalinių darbų dabar reikalauja absoliučiai tiksliai ir patikimai funkcionuojančios organizacijos, kokią po to,

kai išnyko vergų darbas, gali sukurti tik piniginis darbo užmokestis. Į bet kokį kitokį įmonininko ir darbininko santykį įsiterptų neapskaičiuojami elementai, iš dalies todėl, kad natūrinis atlygis nėra taip paprastai sutvarkomas ir taip tiksliai apibrėžiamas, iš dalies todėl, kad tik piniginis santykis turi tą grynai dalykinį ir automatinį pobūdį, be kurio labai diferencijuotos ir sudėtingos organizacijos negalėtų išsiversti. ✧

✧ Ta vienybė ir autonominis uždarumas, kuriuos daiktų kultūra įgyja naujaisiais laikais, leidžia jai tapti daug pranašesne galia už atskirų asmenų kultūrą. Gamyba su jos technika ir jos padariniais atrodo kaip kosmosas su tvirtais loginiais apibrėžtumais ir tendencijomis, kuris individo atžvilgiu yra tarsi likimas, padarantis mūsų valią nepastovią ir nedėsningą. Šis formalus priklausymas pačiam sau, ši vidinė prievarta, kuri kultūros turinius paverčia gamtinio sąryšio kopija, pasidaro galima tik įsigalėjus pinigams: pinigai funkcionuoja, viena vertus, kaip šio organizmo sąnarių sistema, jie padaro savo elementus judrius, nustato jų savitarpio priklausomybės ir visų impulsų perdavimo santykį. Antra vertus, pinigus galima palyginti su krauju, kurio nenutrūkstama srovė prasiskverbia į visus narių išsišakojimus ir kuris, visus juos maitindamas, apsaugo jų funkcijų vienybę. Prie šio antrojo palyginimo dar galima pridurti: pinigai, įsiterpdami tarp žmogaus ir daiktų, padaro galimą abstrakčią žmogaus egzistenciją, jo nuo tiesioginio paklusimo daiktams ir tiesioginio ryšio su jais nepriklausomą būtį, be kurios mūsų vidujybės raida neturėtų daugelio savo galimybių; šiuolaikinis žmogus palankiomis aplinkybėmis išsikovoja tam tikrą subjektyvumo rezervą, asmeninės būties slaptumą ir uždarumą – šiuo atveju ne socialine, o gilesne, metafizine prasme, – tam tikrą ankstesniųjų laikų religinio gyvenimo stiliaus pakaitalą, ir

šitai tapo įmanoma todėl, kad pinigai mus vis didėjančiu mastu apsaugo nuo tiesioginio sąlyčio su daiktais, kartu mums pasidaro daug lengviau juos valdyti ir pasirinkti tuos, kurie mums patinka.

Todėl šios priešingos kryptys, kadangi jos jau yra susidariusios, siekia ir absoliutaus atsiskyrimo idealo: bet koks dalykinis gyvenimo turinys darosi vis dalykiškesnis ir beasmeniškesnis, kad nesudaiktinamas jo likutis pasidarytų tuo labiau asmeninis, taptų visiškai neatimama Aš savastimi. Iškalbingas atskiras šio proceso atvejis yra rašomoji mašinėlė; rašymas, šis išoriškai dalykinis veiksmas, kuriam kiekvienu atveju būdinga individuali forma, dabar jos atsisako ir tampa mechaniškai vienformis. Tačiau, kita vertus, šitaip pasiekiamas dvigubas rezultatas: parašytas tekstas dabar reiškiasi savo grynu turiniu, jam nepadeda arba netrukdo jo išvaizda ir atkrinta ta asmeniškumo išdavystė, kuri būdinga rankraščio braižui, ir oficialių bei neutralių pranešimų atveju ne mažiau negu pačių intymiausių. Taigi kad ir koks socializuojantis būtų visų tokių mechanizacijų poveikis, jos vis dėlto išliekantį dvasinio Aš privatumą padaro dar uoliau saugomu išskirtinumu. Žinoma, jeigu šitas subjektyvaus dvasingumo išgujimas iš visko, kas išoriška, yra toks pat priešiškas estetiniam gyvenimo idealui, koks jis gali būti palankus grynos vidujybės idealui, tai yra tokia kombinacija, kuri paaiškina grynai estetiškai nusiteikusių asmenybių nusivylimą nūdiena ir lengvai įtampai, tvyrančiai tarp tokių sielų ir tų, kurios orientuotos tik į vidinį išganymą, dabar – visai kitaip negu Savonarolos laikais – leidžia įgyti tarsi slaptas formas. Pinigai, būdami visų tų dalykų, kurie apskritai gali būti palyginti ir suišorinti, palyginimo ir suišorinimo ir simbolis, ir priežastis, kartu vis dėlto tampa sargu to vidujausio pasaulio, kuris dabar gali plėstis savo paties ribose.



Pinigai paprastai yra veiksmingiausi tose mūsų gyvenimo srityse, kurių stilių apibrėžia objektyviosios kultūros persvara prieš subjektyviąją kultūrą. Tačiau ta aplinkybė, kad jie nepraranda savo vaidmens ir priešingu atveju, ryškiausia šviesa nušviečia jų istorinės galios pobūdį ir mastą. Bent jau kai kuriais atžvilgiais juos galima lyginti su kalba, kuri taip pat siejasi su skirtingiausiomis mąstymo ir jausmo kryptimis, jas paremia, aiškina ir gvildena. Pinigai priklauso prie tų galių, kurių savitumą sudaro būtent savitumo stoka, tačiau kurios vis dėlto gali labai skirtingai nuspalvinti gyvenimą, nes tie grynai formalūs, funkciniai, kiekybiniai momentai, kurie yra jų būties būdas, įeina į kokybiškai apibrėžtus gyvenimo turinius bei kryptis ir juos determinuoja tolesnei kokybiškai naujų formų kūrybai. Tai, kad pinigai padeda išaugti ir subręsti *abiem* galimiems santykiams tarp objektyviosios ir subjektyviosios dvasios, jų reikšmę gyvenimo stiliui ne panaikina, bet padidina, ne paneigia, bet įrodo.

III



Vienas iš dažniausių vaizdinių, kuriuo vadovaujantis paprastai atskleidžiama gyvenimo turinių organizacija, yra jų priskyrimas ratui, kurio centras yra tikrasis Aš. Čia nusistovi toks santykio tarp šio Aš ir daiktų, žmonių, idėjų, interesų būdas, kurį mes galime apibūdinti tik kaip *distanciją* tarp jų. Tai, kas mums tampa objektu, gali nesikeičiant turiniui arba būti arti centro, arba pasitraukti į mūsų akiračio ir interesų rato periferiją; tačiau tai nereiškia, kad dėl to mūsų vidinis santykis su

šiuo objektu pasikeičia, priešingai, tam tikrą Aš santykį su savo turiniu mes galime *apibūdinti* tiktai regimu apibrėžtos arba kintančios distancijos tarp jų simboliu. ✧



Pastarųjų metų estetinis interesas apskritai siekia didinti tą distanciją, kurią daiktų atžvilgiu sukuria jų pavertimas menu. Aš primenu, kokį nepaprastą žavesį dabarties meniniam jausmui turi laiko ir erdvės atžvilgiu labai nutolę meno stiliai. Tai, kas nutolę, sukelia labai daug gyvai iškylančių bei pranykstančių vaizdinių ir todėl tenkina įvairiapusį mūsų poreikį jaudintis; tačiau kiekvienas iš tokių svetimų ir tolimų vaizdinių dėl to, kad jie neturi ryšio su mūsų asmeniniais ir betarpiškais interesais, skamba tik švelniai ir todėl nualintiems mūsų nervams suteikia tik malonius impulsus. Tai, ką mūsų laikais mes vadiname „istorine dvasia“, matyt, ne tik yra šį reiškinį skatinantis stimulas, bet ir kyla kartu su juo iš to paties šaltinio. Ši dvasia kartu su vidinių ryšių apstu, kuris patenkina mūsų erdviškai bei laikiškai nutolusius interesus, daro mus vis jautresnius tiems sukrėtimams ir painiavai, kuriuos patiriame dėl tiesioginio susidūrimo ir sąlyčio su žmonėmis ir daiktais. Bėgimas nuo dabarties tampa lengvesnis, nenuostolingas, tam tikra prasme teisėtas, jeigu jis veda prie konkrečių tikrovių vaizdinio ir pomėgio – tačiau šios irgi yra nutolusios ir jas galima jausti tik tarpiškai. Toks dabar yra ir gyvai jaučiamas fragmento, grynos aliuzijos, aforizmo, simbolio, neišsiskleidusio meno stiliaus žavesys. Visos šios formos, kurios yra savos visiems menams, sukuria tam tikrą mūsų distanciją nuo daiktų visumos ir pilnumos, jos kalba mums „tarsi iš toli“, realybė jose atsiskleidžia ne tiesioginiu savo tikrumu, o kaip liečiama tarsi pirštų galais. Kraštutinis mūsų literatūrinio stiliaus rafinuotumas vengia tiesioginio ryšio su objektais, žodžiais

paliečia tik nutolusius jų kampus, vietoj daiktų nutveria tik aplink juos tvyrantį rūką. Kaip tik tai ryškiausiai įrodo simbolistiniai vaizduojamųjų ir žodinių menų polinkiai. Čia ta distancija, kurią menas kaip toks nustato tarp mūsų ir daiktų, padidėja dar viena stotimi, ir vaizdiniai, kurie galiausiai yra sielą jaudinančio proceso turinys, pačiame meno kūrinyje apskritai jau nebeįgyja juslinio atitikmens, bet sužadinami tik visiškai kitokio turinio suvokimų. Čia veiksmingai reiškiasi ta jutimo savybė, kurios patologinis išsigimimas yra vadinamoji „sąlyčio baimė“, baimė sueiti į pernelyg artimą sąlytį su objektais, hiperestezijos, kai bet koks betarpiškas ir energingas susilietimas yra skausmingas, rezultatas. Todėl kartu išryškėja daugumos šiuolaikinių žmonių subtilumas, jautrumas, diferencijuotas imlumas negatyvaus skonio požiūriu, t. y. juos lengvai žeidžia tai, kas jiems nepriimtina, jie griežtai atmeta tai, kas jiems nesimpatiška, bjaurisi kai kuriomis, o dažnai net dauguma siūlomų vilionių; tačiau pozityvaus skonio, energingo teigimo, džiaugsmingo ir beatodairiško patinkančių dalykų siekimo, trumpai sakant, aktyviai užvaldančios energijos dažniausiai stokojama.



✧ Visi rafinuoti metodai, kuriais mes veržiamės į gamtos vidų, tik labai pamažu dalimis pakeičia vidinį intymų artumą, kurį sielai teikė Graikijos dievai, pasaulio aiškinimas remiantis žmogaus impulsais ir jausmais, asmeninis Dievo kišimasis į jo valdymą, jo teleologinė orientacija į žmonių laimę. Šitai mes galime pirmiausia išreikšti taip: distancijos įveikimas reliatyviai išoriniu atžvilgiu lemia jos padidėjimą vidiniu atžvilgiu. Ir čia ši simbolinė išraiška gali pasirodyti tinkama visai kitokiam turiniui. Šiuolaikinio žmogaus santykiai su aplinka apskritai plėtojasi taip, jog jis savo artimiausią ratą nustu-

mia tolyn, kad labiau suartėtų su tolesniu ratu. Šeimyninių ryšių silpnėjimas, nepakeliamo ankštumo jausmas, kylantis dėl pririštumo prie artimiausio rato (atsidavimas jam dažnai būna toks pat tragiškas kaip ir išsilaisvinimas nuo jo), stiprėjantis individualybės, kuri ryžtingiausiai atsiplėšia būtent nuo betarpiškos savo aplinkos, akcentavimas – visas šis distancijos didėjimas vyksta kartu su tolimiausių ryšių užmezgimu, suinteresuotumu labai nutolusiais dalykais, įsijungimu į bendraminčių ratą, kur ryšys su jais pakeičia erdvinio artumo santykius. Dėl to susidarantis bendras vaizdas liudija distancijos didėjimą tikruosiuose vidiniuose ryšiuose ir jos mažėjimą labiau išoriniuose ryšiuose. Dėl kultūros raidos poveikio tai, kas anksčiau vyko nesąmoningai ir instinktyviai, vėliau vyksta sąmonei analizuojant ir atsižvelgiant į padarinius, o kita vertus, daug tokių dalykų, kurie paprastai reikalaudavo įtempto dėmesio ir sąmoningų pastangų, tampa mechanišku įpročiu ir virsta instinktyviais bei savaime suprantamais veiksmais, taigi čia tai, kas tolimiausia, priartėja, užtat distancija nuo to, kas buvo arčiau, padidėja.

Pinigų vaidmens šiame dvilypiame procese mastas ir intensyvumas išryškėja pirmiausia kaip distancijos *įveika*. Nereikia aiškinti, jog tik dėl to, kad vertė įgyja piniginę formą, pasidaro galimas toks interesų ryšys, kai jau apskritai nebesvarbus erdvinis atstumas tarp suinteresuotųjų; tiktai dėl to – jeigu pasirinksime vieną pavyzdį iš šimtų – vokiečių kapitalistui, bet taip pat ir vokiečių darbininkui gali realiai rūpėti Ispanijos ministrų pasikeitimas, Afrikos auksingųjų sąnašynų pelnas, revoliucijos Pietų Amerikoje baigtis. Tačiau, man regis, pinigai yra reikšmingesni kaip priešingą tendenciją lemiantis veiksnys. Minėtąjį šeimos ryšių silpnėjimą, šiaip ar taip, skatina atskirų jos narių skirtingi ūkiniai

interesai, kurie yra galimi tik piniginiame ūkyje. Pirmiausia šis ūkis lemia, kad egzistencijos pagrindu gali tapti visiškai individualūs gebėjimai; juk tik piniginio ekvivalento forma leidžia panaudoti labai specializuotus darbus, kurie be šio vieno bendro vertės mato vargu ar galėtų būti mainomi tarpusavyje. Be to, palengvindamas individualų ryšį su išore, įėjimą į svetimą ratą, kuriam svarbus tik jo nario pinigais įvertinamas gebėjimas arba jo piniginis įnašas, piniginis ūkis šeimą padaro tokios struktūros, kurią jai suteikė labiau kolektyvinė nuosavybė, o ypač – žemėvalda, kraštutine priešingybe. Tokia nuosavybė sukūrė interesų vieningumą, kurį sociologiškai galima apibūdinti kaip šeimos narių sąryšio nenutrūkstamumą, o piniginis ūkis ne tik padaro galimą, bet ir skatina distancijos tarp šeimos narių didėjimą. Būtent šiuo pinigų apyvartos sukeliamu distancijos didėjimu remiasi kai kurios kitos šiuolaikinės egzistencijos formos už šeimos ribų. Juk ši apyvarta sukuria barjerus tarp asmenų, nes iš dviejų kontrahentų visuomet tik vienas gauna tai, ko jis *tikrai* nori, kas patenkina jo specifinius jausmus, o kitas, kuris iš pradžių gauna tik pinigus, to patenkinimo turi ieškoti pasitelkdamas trečiąjį asmenį. Tai, kad abu jie sudaro sandorį turėdami visiškai skirtingo *pobūdžio* interesus, prie to antagonizmo, kurį jau iš anksto sukelia interesų priešingumas, prideda naują svetimumą. Tokį pat poveikį turi ir tas anksčiau nagrinėtas faktas, kad pinigai lemia visuotinį bendravimo objektyvavimą, bet kokio asmeninio atspalvio ir savitumo eliminavimą, o kartu pinigais pagrįstų santykių skaičius nuolatos didėja ir žmogaus reikšmingumas žmogui vis labiau, nors dažnai ir labai paslėpta forma, nusmunka iki piniginių interesų. Šitaip, kaip sakoma, tarp žmonių atsiranda vidinis barjeras, tačiau tik jis padaro galimą šiuolaikinę gyvenimo formą. Juk žmonių

savitarpio sąryšio glaudumas ir marga didmiesčio bendravimo maišatis be tokios psichologinės distancijos būtų tiesiog nepakeliami. Tai, kad toks didžiulis skaičius žmonių grumdosi taip arti vienas kito, kaip tapo įprasta dabartinėje miesto kultūroje su jos komerciniais, dalykiniais, bendravimo ryšiais, šiuolaikinį jautrų ir nervingą žmogų visiškai įstumtų į neviltį, jeigu bendravimo objektyvavimas nenustatytų žmogui vidinių ribų ir nesuteiktų jam rezervų. Atviras arba tūkstančius pavidalų įgijęs pinigų įsismelkimas į žmonių santykius sukuria tarp žmonių tam tikrą nematomą, funkcinę distanciją, kuri yra vidinė jų apsauga nuo mūsų kultūrinio gyvenimo visur prasiskverbusio artumo bei trinties ir kompensacija už tai.



Dabar aš pereinu prie antrojo gyvenimo stiliaus apibrėžtumo, kurį apibūdina ne erdvinė, kaip distancijos nustatymo atveju, bet laikinė analogija; kadangi laikas vienodai apima ir vidinius, ir išorinius įvykius, tikrovė čia nusakoma betarpiškiau ir mažiau panaudojant simboliką negu ankstesniu atveju. Kalbame apie *ritmą*, kuriuo gyvenimo turiniai iškyla ir pasitraukia, apie tai, kiek apskritai įvairios kultūros epochos tų turinių plėtotės ritmiką skatina ar griauna ir ar pinigai čia dalyvauja tik jiems būdingu judėjimu, ar jų viešpatavimas arba nuosmukis savaime daro įtaką gyvenimo periodiškumui. Visose savo sekose mūsų gyvenimas yra orientuotas į kilimo ir smukimo ritmą; bangos, kurias mes tiesiogiai stebime išorinėje gamtoje ir kurias pažįstame kaip daugybėje reiškinių slypinčią formą, plačiausiai reiškiasi ir sieloje. ✧ Pirmykštis žmogus dirba lygiai taip pat nereguliariai kaip ir valgo. Po didžiulės jėgų įtampos, į kurią jį stumia vargas ar įgeidis, paprastai būna absoliučios tinginystės laikotarpis, ir jų kaita yra visiškai

atsitiktinė ir netvarkinga. Tikriausiai pagrįstai galime manyti, kad, bent jau šiauriniuose kraštuose, tiktai plūginė žemdirbystė nustatė tam tikrą tvirtą veiklos tvarką, prasmingą jėgų įtempimo ir nuovargio kaitos ritmą. Ši ritmika paprastai aukščiausią laipsnį pasiekia įsigalėjus fabrikiniam darbui ir įvairiuose biuruose. Kultūrinės veiklos – mokslinės, politinės, meninės, komercinės – viršūnėje ji paprastai gali vėl smarkiai nuslūgti; netgi jeigu mes iš kokio nors poeto girdime, kad jis kasdien tą pačią minutę ima į rankas plunksną ir tą pačią minutę ją padeda, tai toks pastovus gamybos ritmas mums kelia nepasitikėjimą jo įkvėpimu ir vidiniu reikšmingumu. Tačiau ir samdomojo darbo raidos vėlesnėje pakopoje atsiranda nereguliarumas ir neapskaičiuojamumas, nors čia motyvai yra visiškai kiti. Įsigalėjus stambiajai pramonei, Anglijos darbininkai nepaprastai kentėjo dėl to, kad kiekvienas darbo pertrūkis didelei įmonei kenkė daug labiau negu kenkdavo daug mažesnei įmonei, jau vien todėl, kad čia cechas paprastai pasidalydavo atsiradusius nuostolius. Anksčiau meistrai blogesniu metu gamindavo atsargai, o dabar darbininkai buvo tiesiog atleidžiami; anksčiau atlyginimus vyresnybė nustatydavo kalendoriškai metams, o dabar bet koks kainų smukimas sukeldavo užmokesčio mažėjimą. Tokiomis aplinkybėmis, kaip buvo sakyta, daugelis darbininkų geriau sutikdavo dirbti senosios sistemos sąlygomis, užuot siekę didesnio atlyginimo naujojoje sistemoje, kartu prisiimdami užimtumo didesnio nereguliarumo riziką. Todėl kapitalizmas ir atitinkamas ūkinis individualizmas bent jau kai kur darbą kaip visumą – taigi ir daugumą jo turinių! – padarė daug netikresnį, priklausomą nuo daug atsitiktinesnių aplinkybių negu cechų laikais, kai didesnis darbo sąlygų pastovumas ir kitiems dienos ar metų gyvenimo turiniams vis dėlto suteikdavo

daug tvirtesnį ritmą. O jeigu kalbėsime apie darbo turinio formą, tai naujesnieji tyrinėjimai parodė, kad ji anksčiau, ypač primityviuose kolektyviniuose darbuose, kuriuos visur paprastai lydėdavo dainos, turėjo daugiausia ritmišką pobūdį, kurį vėliau, tobulėjant įrankiams ir individualizuojantis darbui, prarado. Nors dabar šiuolaikinei fabrikinei įmonei jau vėl būdingi aiškūs ritminiai elementai, tačiau kadangi jie darbininką pajungia vienodai pasikartojančių judesių griežtumui, tai jie turi visiškai kitokią subjektyvią reikšmę, negu turėjo ana senoji darbo ritmika. Juk pastaroji buvo pavaldi fiziologinės bei psichologinės energetikos reikalavimams, o dabartinė turi arba tiesiogiai atitikti negailestingai objektyvius mašinų judesius, arba paklusti prievartai, kurią atskiram darbininkui kaip darbininkų, iš kurių kiekvienas atlieka tik mažą darbo proceso dalį, grupės nariui primeta reikalas derinti savo veiksmus su kitų veiksmais. Galimas daiktas, kad visa tai apskritai atbukino ritmo jausmą, – tą gali paliudyti kad ir toks reiškinys. Senosios pameistrių draugijos, kaip ir šiandieninės profsąjungos, kovojo dėl trumpesnio darbo laiko. Tačiau anksčiau visuomenė aprobavo darbą nuo penktos ar šeštos valandos ryto iki septintos valandos vakaro, taigi iš tikrųjų darbą visą dieną iki pat miego, ir užtat dirbantįjį energingai orientavo į visiškai laisvą dieną, o šiandien siekiama trumpinti *kasdienį* darbo laiką. Taigi tas periodas, kuriuo reguliariai keičiasi darbas ir poilsis, šiandieniniam darbininkui tapo trumpesnis. Ankstesniųjų darbininkų ritmo jausmas buvo platesnis ir ilgiau trunkantis, jį patenkindavo savaitiniai periodai. Tačiau dabar jam jau reikia – ir tai yra susilpnėjusios nervinės jėgos gal padarinys, gal išraiška – dažnesnio žadinimo, kaitaliojimasis privalo būti greitesnis, kad būtų galima pasiekti subjektyviai geidžiamą rezultatą.

Pinigų raida atitinka tokią pačią schemą. Kaip savotiška vidurinė jos pakopa iškyla tam tikri ritmiški reiškiniai: iš pradžių jie negali išvengti chaotiško atsitiktinumo, bet paskui pasiekia vidurinę pakopą, kurioje vis dėlto jau atsiskleidžia jų principas ir prasminga forma, o tolesnėje pakopoje atsiranda jų tolydumas, dėl kurio jie prisijungia prie visokių dalykinių ir asmeninių būtinybių, būdami laisvi nuo kokios nors ritminės ir galiausiai vis dėlto atsitiktinės schemos. Mūsų tikslui pakaks atskirais pavyzdžiais parodyti perėjimą iš antrosios į trečiąją pakopą. Dar XVI amžiuje net tokioje didžiulės pinigų apyvartos vietoje kaip Antverpenas bent kiek didesnę pinigų sumą buvo galima surinkti tik reguliariai vykstančių mugių metu. ✧ Nebrandžios pinigų kultūros laikais daugiau ar mažiau periodiška stokos ir perteklìaus kaita darė poveikį atitinkamai periodiškam palūkanų normos kitimui nuo didžiulio pigumo iki svaiginančių aukštumų. Piniginio ūkio tobulėjimas šiuos svyravimus išlygino, ir palūkanų norma, palyginti su ankstesniais laikais, menkai tenukrypsta nuo savo stabilumo, o Anglijos banko diskonto pasikeitimas vienu procentu nebėra didelės svarbos įvykis; dėl to atskiras individas su savo polinkiais tampa nepalyginti judresnis, jis išlaisvinamas nuo tų svyravimų, kurie vyksta nepriklausomai nuo jo ir kurių ritmas ir reikalavimai jo paties veiklą gana dažnai įstumia į jai nepalankią situaciją.



Galiausiai esama dar trečiojo poveikio, kuriuo pinigai gyvenimo turiniams padeda apibrėžti savo formą ir tvarką; tai poveikis jų vyksmo *tempui*, kuriuo viena nuo kitos skiriasi įvairios istorinės epochos, to paties meto pasaulio zonos, to paties rato individai. Mūsų vidinio pasaulio sklaida tarsi turi dvi dimensijas, kurių dydis apibrėžia gyvenimo tempą. Kuo didesnis skirtumas tarp vaizdinio

turinių – net ir esant vienodam vaizdinių skaičiui – susidaro per tam tikrą laiko vienetą, tuo daugiau gyvenama, tuo tarsi nueinamas ilgesnis gyvenimo kelias. Tai, ką mes jaučiame kaip gyvenimo tempą, yra iš jo pokyčių sumos ir dydžio susidedantis produktas. Pinigų reikšmę kuriant kokios nors epochos gyvenimo tempą pirmiausia galima atskleisti remiantis tais padariniais, kurių būtent piniginių santykių *pasikeitimas* turi to tempo *pasikeitimui*.

Teigiama, kad pinigų kiekio padidėjimas, nesvarbu, ar jis atsirastų dėl metalo importo, ar dėl pinigų nuvertėjimo, dėl teigiamo prekybos balanso ar dėl popierinių pinigų išleidimo, neturėtų pakeisti šalies vidinės padėties. Juk, jeigu nekreipsime dėmesio į tuos nedaugelį asmenų, kurių pajamas sudaro negalinčios didėti pastovios įplaukos, pinigų masei didėjant kiekviena prekė arba darbas pasidaro verti daugiau pinigų negu prieš tai, tačiau kadangi kiekvienas yra ir vartotojas, ir gamintojas, tai kaip gamintojas jis gauna tik tiek daugiau, kiek kaip vartotojas daugiau išleidžia, ir viskas lieka po senovei. Tačiau net jeigu toks proporcingas kainų kilimas būtų objektyvus pinigų masės didėjimo padarinys, jis vis dėlto sukeltų labai esmingus psichologinius pokyčius. Nelengva susitaikyti su kokios nors prekės didesne negu ligšiolinė ir įprastinė kaina, net jeigu savos pajamos nuo šiol ir padidėjo; kita vertus, dėl išaugusių pajamų lengva leisti sau numatant išlaidas visai negalvoti apie tai, kad šį pliusą jau išlygino kasdienių reikmenų kainų kilimas. Jau pats į rankas gauto pinigų kiekio padidėjimas visiškai nepriklausomai nuo visų to padidėjimo reliatyvumo svarstymų padidina pagundą leisti pinigus ir taip didina prekių apyvartą, taigi gausina ir spartina ekonominius vaizdinius bei didina jų įvairovę. ✧

Tačiau tokie apyvartos priemonių pagausėjimo rezultatai faktiškai pasireiškia didesniu mastu, nes ligšiolinė

prielaida, kad pinigų atpigimas kiekvieną vienodai paveikia kaip vartotoją ir gamintoją, yra per daug supaprastinta. Iš tikrųjų atsiranda daug sudėtingesni ir judresni reiškiniai. Objektyviu požiūriu, pinigų gausėjimas iš pradžių pabrangina kai kurias prekes, o kitų kainos lieka ankstesnio lygio. Atrodo, galima tvirtai konstatuoti, jog buvo tam tikras apibrėžtas ir lėtas eiliškumas, kuriuo Europos prekių kainos nuo XVI amžiaus kilo dėl amerikietiškojo metalo įsiveržimo. Pinigų gausėjimas šalies viduje iš pradžių visuomet paveikia tik tam tikrus ratus, kurie patenka į srovę. Taigi pirmiausia kyla tų prekių, dėl kurių konkuruoja tik to rato nariai, kainos, o kitos prekės, kurių kainą lemia plačiosios masės, dar išlieka pigios. Laipsniškas pinigų gausėjimas tolesniuose ratuose skatina siekti išlyginti kainas, ligtoliniai prekių kainų santykiai vieni po kitų netenka pastovumo, atskiro namų ūkio biudžetas dėl atskirų to biudžeto punktų dydžio pasikeitimų neproporcingumo turi susidurti su kliūtimis ir būti perskirstytas; trumpai tariant, tas faktas, kad kiekvienas pinigų pagausėjimas kokiame nors ūkiniame rate *neproporcingai* atsiliepia prekių kainoms, turi daryti dirginamąjį poveikį ūkinių asmenų vaizdinių raidai, jo padarinys turi būti nuolatinis skirtumų jautimas, įprastų proporcijų suardymas, reikalavimas išlyginti. Akivaizdu, kad šį – iš dalies spartinamąjį, iš dalies paralyžiuojamąjį – poveikį sukelia ne tik kainų neproporcingumas, bet ir pačios pinigų vertės neproporcingumas, taigi ne tik nuvertėję, bet ir, o galbūt net dar labiau, nuolat svyruojančios vertės pinigai. ✧



Visa tai rodo, kokiu dideliu mastu pinigai apibūdina gyvenimo tempo, kuris matuojamas įsiveržiančių ir vienas kitą keičiančių įspūdžių ir impulsų skaičiumi ir įvairove, didėjimą. Pinigų tendencijos tekėti į vieną vietą ir

susikaupti jeigu ne atskiro žmogaus rankose, tai bent jau erdviškai apribotuose nedideliuose centruose, individų interesus, o kartu ir juos pačius nukreipti į tokius centrus, suvesti juos tokioje bendroje dirvoje ir šitaip, kaip tai būdinga ir jų sukurtai vertės formai, pačius įvairiausius dalykus sukoncentruoti mažiausioje apimtyje – šios pinigų tendencijos ir gebėjimo psichinis rezultatas yra gyvenimo margumo ir pilnatvės, taigi jo tempo didėjimas. Ryšium su tuo buvo pabrėžiama, kad Vokietijoje formuojantis kapitalizmui – kai XV amžiuje, viena vertus, atsirado pasaulinė prekyba, o antra vertus, finansiniai centrai su greita pigių pinigų apyvarta – pirmiausia įsiskverbė šiuolaikinė laiko, kurio vertę apibrėžia naudingumas ir stoka, sąvoka. Tada bokštų laikrodžiai pradėjo mušti ketvirčius valandos, o Sebastianas Franckas, kuris anksčiausiai, nors ir pesimistiškiausiai įžvelgė revoliucionizuojančią pinigų reikšmę, laiką pirmą kartą pavadino brangia gėrybe. ✧

Absoliučiai judriai pasaulio esmei išreikšti tikrai nėra aiškesnio simbolio negu pinigai. Pinigų reikšmę sudaro tai, kad jie atiduodami; kai jie nejuda, savo specifinės vertės ir reikšmės požiūriu jie nebėra pinigai. Tą poveikį, kurį jie tam tikromis aplinkybėmis daro būdami nejudrūs, lemia jų tolesnio judėjimo anticipacija. Jie yra ne kas kita, kaip judėjimo laikmena, iš kurios viskas, kas nėra judėjimas, yra visiškai ištrinta, jie yra, taip sakant, *actus purus**; jie gyvuoja nuolat pasišalindami iš kiekvieno taško ir yra bet kokios būties sau priešingybė ir tiesioginis neigimas.

Tačiau galbūt pinigai ne mažiau tinka būti ir priešingo tikrovės formulavimo būdo simboliu. Žinoma, atskiras pinigų kiekis iš esmės yra nepaliaujamas judėjimas, tačiau

*Grynas veiksmas (*lot.*).

tik todėl, kad jų išreiškiamos vertės santykis su atskirais vertės objektais yra toks pat, koks yra visuotinio dėsnio santykis su konkrečiomis formomis, kuriomis jis save realizuoja. Dėsnis, pats būdamas anapus visų judėjimų, vis dėlto išreiškia jų formą ir pagrindą, o abstrakti turto vertė, kurios laikmena yra pinigai ir kuri neištirpsta atskirose vertėse, yra tarsi ūkinių judėjimų siela ir apibrėžtis. Pinigai, kaip apčiuopiama atskirybė būdami lakiausias išorinio praktinio pasaulio daiktas, savo turiniu yra pats patvariausias daiktas, jie iš visų kitų jo turinių išsiskiria kaip indiferentiškumo ir išlyginimo taškas, jų ideali prasmė yra tokia pati kaip dėsnio – jie yra visų daiktų matas, tačiau patys nėra juo matuojami, ir, žinoma, ši prasmė gali būti visiškai realizuota tik begalinėje raidoje. Jie išreiškia santykį, kuris egzistuoja tarp ūkinių gėrybių ir pastarųjų srauto atžvilgiu išlieka toks pat pastovus, kaip skaitinė proporcija daugeriopų ir kintančių objektų, kurių santykį ji nurodo, atžvilgiu ir kaip gravitacijos dėsnio formulė materijos masių ir be galo įvairių jų judėjimų atžvilgiu. Kaip bendra sąvoka, kurios loginis galiojimas nepriklauso nuo jos realizavimų skaičiaus ir modifikacijos, pinigai, taip sakant, kaip tik suteikia jiems dėsnį, taigi pinigai – t. y. ta vidinė prasmė, dėl kurios atskiras metalo ar popieriaus gabalėlis tampa pinigu – yra bendra daiktų, kiek jie priklauso ūkiui, sąvoka. Daiktai nebūtinai turi būti ūkiniai, tačiau jeigu jie turi būti tokie, tai įmanoma tik tada, kai jie paklūsta vertės tapsmo dėsniui, kuris yra sukoncentruotas piniguose.

Pastaba, kad šiame darinyje vienodai dalyvauja abi šios pagrindinės tikrovės išraiškos formos, nurodo jų sąryšį: jų prasmė faktiškai tėra reliatyvi, t. y. kiekviena iš jų savo loginę ir psichologinę galimybę interpretuoti pasaulį įgyja kitoje. Tik dėl to, kad realybei būdingas absoliutus judrumas, prasminga priešpriešinti jai idealią am-

žinai galiojančių dėsningumų sistemą; arba atvirkščiai: tik dėl to, kad egzistuoja pastarieji, esaties tėkmė, užuot suirusi neapibrėžiamame chaose, gali būti suvokta ir apibūdinta. Absoliutus pasaulio, kuris iš pirmo žvilgsnio sietinas tik su viena šios priešpriešos puse, reliatyvumas iš tikrųjų apima ir kitą pusę ir todėl iškyla kaip valdovas, nors iš pradžių atrodė esąs tik viena iš pusių, – lygiai taip pat pinigai virš savo kaip atskiros ūkinės vertės reikšmės sukuria aukštesnę: jie turi išreikšti abstrakčią ūkinę vertę apskritai ir abi funkcijas susieti neišardoma koreliacija, kurioje nė viena iš jų nėra pirmoji.

Kadangi dabar čia tam tikras istorinio pasaulio darinys simbolizuoja dalykinius daiktų santykius, tai tarp jo ir pastarųjų nusistovi ypatingas ryšys. Kuo labiau visuomenės gyvenime įsigali piniginis ūkis, tuo veiksmingiau ir aiškiau sąmoningame gyvenime atsispindi reliatyvistinis būties pobūdis, nes pinigai yra ne kas kita, kaip tam tikrame specifiniame darinyje įkūnytas ūkinių objektų reliatyvumas, kuris išreiškia jų vertę. Absoliutistinis pasaulio vaizdas atspindėjo apibrėžtą intelektualinės raidos pakopą, jos sąryšį su atitinkamu praktiniu, ekonominiu, jausminiu žmogiškųjų daiktų pavidalu, o reliatyvistinis jo vaizdas, atrodo, gali išreikšti momentinį mūsų intelekto prisitaikymo santykį arba, galbūt teisingiau, jis gali tokiu santykiu būti, nes jį kaip atitikmuo patvirtina socialinis ir subjektyvus gyvenimas, kurio realiai veiksminga laikmena ir jo formas bei judėjimą atspindinčiu simboliu tapo kaip tik pinigai.

Versta iš: Simmel G.*Gesamtausgabe, Bd. 6: Philosophie des Geldes* / hrsg. von David P. Frisby und Klaus Christian Köhnke. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, S. 375–404, 591–716. – Vertimas sutrumpintas.

AVANTIŪRA

Das Abenteuer

(1910)

Kiekvienas mūsų veiklos ir patyrimo fragmentas turi dvejopą reikšmę: jis sukasi apie savo centrą, turi tiek platumo ir gilumo, džiaugsmo ir kančios, kiek jam suteikia betarpiškas jo išgyvenimas, ir kartu jis yra gyvenimo tėkmės dalis, ne tik apribota visuma, bet ir visuminio organizmo narys. Abi vertybės kiekvieną gyvenimo turinį apibrėžia sudarydamos įvairias konfigūracijas: įvykiai, kurie jiems patiems būdinga, tik juos pačius išreiškiančia reikšme gali būti vienas į kitą labai panašūs, savo santykiu su gyvenimo visuma yra be galo skirtingi arba, pirmuoju požiūriu būdami, galima sakyti, nepalyginami, savo kaip mūsų bendros egzistencijos elementų vaidmeniu gali būti visiškai vienodi. Jeigu iš dviejų išgyvenimų, kurių galimas nusakyti turinys skiriasi tik labai nežymiai, vienas jaučiamas kaip „avantiūra", o kitas ne, tai būtent minėtas santykio su mūsų gyvenimo visuma skirtumas lemia, kad vienam iš jų tokia reikšmė tinka, o kitas jos neturi.

Avantiūros formą bendriausia prasme sudaro tai, kad ji iškrinta iš gyvenimo sąryšio. Apie gyvenimo visumą galime pasakyti, kad atskiruose jo turiniuose, nors ir kaip aiškiai ir nesutaikomai jie skirtųsi vienas nuo kito, sukasi vientisas gyvenimo procesas. Gyvenimo ratų sukibimo vaizdiniui, jausmui, kad, nepaisant visokių prie-

šingų tėkmių, įvairių vingių ir mazgų, gyvenimas vis dėlto verpia nenutrūkstamą giją, priešinasi tai, ką mes vadiname avantiūra, ta mūsų egzistencijos dalis, prie kurios, kad ir ką manytum, betarpiškai prisijungia kitos jos dalys ir kuri savo gilesne prasme vis dėlto teka anapus viso kito tolydaus gyvenimo. Ir vis dėlto ji skiriasi nuo to, kas gyvenime yra paprastas atsitiktinumas, kas jam svetima, tėra vien jo epidermis. Iškrisdama iš gyvenimo sąryšio, ši dalis – tai pamažu paaiškės – tarsi kaip tik šiuo savo judesiu vėl į jį įsijungia, ji yra mūsų egzistencijos svetimkūnis, kuris vis dėlto kažkaip susijęs su jos centru. Anapus kad ir labai dideliu ir neįprastu lankstu tampa tam tikra šiapus forma. Dėl šitokios sielos pozicijos avantiūra prisiminime lengvai įgyja sapno atspalvį. Kiekvienas žino, kaip lengvai mes sapnus užmirštame, nes ir jie yra anapus gyvenimo prasmingo sąryšio. Tai, ką vadiname „sapnu“, yra ne kas kita, kaip toks prisiminimas, kurį su vieningu ir nenutrūkstamu gyvenimo procesu sieja mažiau ryšių negu kitus išgyvenimus. Kaip tik savo nesugebėjimą kokį nors išgyvenimą įkomponuoti į gyvenimo procesą mes tam tikra prasme lokalizuojame sapno, kuriame esą patyrėme tą išgyvenimą, vaizdiniu. Kuo avantiūra yra „avantiūriškesnė“, taigi kuo labiau ji atitinka savo sąvoką, tuo mūsų prisiminimui ji yra „artimesnė sapnui“. Ir dažnai ji taip toli atsitraukia nuo centrinio Aš taško ir jo vienijamos visuminės gyvenimo eigos, kad mums lengva įsivaizduoti, tarsi avantiūrą būtų patyręs kažkas kitas; kaip toli ji yra anapus šitos visumos, kokia svetima jai yra tapusi, ir išreiškia būtent ta aplinkybė, kad paprasčiausias būdas suderinti ją su mūsų jausmu yra jos priskyrimas tarsi kokiam kitam subjektui.

Daug griežtesne prasme negu apie kitas mūsų gyvenimo turinių formas paprastai apie avantiūrą galima

pasakyti, kad ji turi pradžią ir pabaigą. Tai liudija jos nepriklausymą nuo tų turinių susipynimo ir sukibimo, jos sutelktumą į pačiai sau egzistuojančią prasmę. Apie dienos ar metų nutikimus mes paprastai žinome, kad vienas iš jų pasibaigia, kai arba kadangi prasideda kitas, savo ribas jie nubrėžia savitarpiškai ir taip suponuoja arba išreiškia gyvenimo sąryšio vienybę. Tačiau avantiūra pagal savo, kaip avantiūros, prasmę yra nepriklausoma nuo to, kas buvo prieš ją ir po jos, savo ribas ji nubrėžia visiškai neatsižvelgdama į tai. Būtent ten, kur ryšys su gyvenimo tolydumu yra taip iš principo nutrauktas arba, tiksliau sakant, kur jo nereikia nutraukti, nes tai yra kažkokia gyvenimui svetima, su juo nesusijusi sritis, anapus jo nuoseklumo esanti būtis, – ten mes ir kalbame apie avantiūrą. Jai kaip tik trūksta to savitarpiško susipynimo su gretimomis gyvenimo dalimis, dėl kurio gyvenimas ir tampa visuma. Tai yra tarsi sala gyvenime, kurios pradžią ir pabaigą apibrėžia ją pačią sudarančios jėgos ir kuri dėl to skiriasi nuo kontinento atskiro fragmento, kuris tiktai jame yra apibrėžtas kaip šiapus ir anapus esantis. Šis lemtingas apribojimas, dėl kurio avantiūra iškrinta iš visuminės likimo tėkmės, yra ne mechaninis, bet organiškas: kaip organizmo erdvinę formą apibrėžia ne vien tai, kad jam iš kairės ir iš dešinės yra kokia nors kliūtis, bet pirmiausia vidujai jį formuojanti varomoji jėga, taip ir avantiūra baigiasi ne todėl, kad prasideda kažkas kita, – jos laikinė forma, jos radikali užbaigta būtis yra tiksli jos vidinės prasmės forma. Čia pirmiausia slypi gilus avantiūros ryšys su menininku, galbūt tuo pagrįstas ir pats menininko polinkis į avantiūras. Juk meno kūrinio esmę vis dėlto sudaro tai, kad jis iš begalinės tolydžios vaizdumo arba išgyvenimo sekos išskiria kokį nors fragmentą, išlaisvina jį nuo sąryšių su viskuo

šiapus bei anapus ir suteikia jam sau pačiai pakankamą, tarsi vidinio centro apibrėžtą ir jį suvienijančią formą. Tai, kad viena esaties dalis, kuri yra įsipynusi į šitą nenutrūkstamumą, vis dėlto jaučiama kaip tam tikra visuma, kaip uždara vienybė, yra forma, bendra meno kūriniui ir avantiūrai. Ir dėl šios formos abu šie reiškiniai, kad ir koks vienpusis ir atsitiktinis būtų jų turinys, suvokiami taip, tarsi kiekviename iš jų būtų kažkaip reziumuotas ir aprėptas visas gyvenimas. Ir atrodo, jog tai juose gali būti padaryta ne blogiau, o tik tobuliau dėl to, kad meno kūrinys apskritai yra anapus gyvenimo kaip realybės, o avantiūra – apskritai anapus gyvenimo kaip nenutrūkstamo, kiekvieną elementą su gretimais elementais aiškiai supinančio vyksmo. Kaip tik dėl to, kad meno kūrinys ir avantiūra yra gyvenimo priešpriešа (nors ir labai skirtinga priešpriešos prasme), abu jie yra paties gyvenimo visumos, kokia ji iškyla trumpame bei glaustame sapno išgyvenime, analogai. Todėl avantiūristas yra ir ryškiausias neistorinio žmogaus, dabarties būtybės pavyzdys. Tokio žmogaus, viena vertus, neapibrėžia jokia praeitis (tai reiškia, kad jo laikinis matmuo yra nesvarbus), o antra vertus, ateitis jam neegzistuoja. Ypač būdingas pavyzdys šiuo atžvilgiu yra tai, kad Casanova, kaip matyti iš jo memuarų, per savo erotinių avantiūrų kupiną gyvenimą daug kartų rimtai ketino vesti – tą moterį, kurią jis tuo metu mylėdavo. Turint galvoje Casanovos charakterį ir jo gyvenimo būdą, nerealesnis, vidine ir išorine prasme labiau neįmanomas dalykas yra tiesiog neįsivaizduojamas. Casanova ne tik puikiai pažino žmones, bet neabejotinai ir kaip reta gerai pažino patį save, ir nors jis galėjo pasakyti, kad santuokos neištvertų keturiolika dienų ir kad patys graudžiausi tokio žingsnio padariniai būtų visiškai neišvengiami, vis dėlto

akimirkos ekstazė (ir aš čia labiau akcentuočiau akimirką, o ne ekstazę) lyg niekur nieko visiškai užgoždavo ateities perspektyvą. Kadangi jį besąlygiškai valdė dabartinis jausmas, dabartinius santykius jis norėdavo pratęsti ateityje, o būtent to jo orientuota į dabartį prigimtis (*Gegenwartsnaturell*) paprasčiausiai neleido.

Tai, kad izoliuotuose ir atsitiktiniuose dalykuose gali slypėti būtinumas ir prasmė, apibrėžia avantiūros sąvoką ir atskiria ją nuo visų gyvenimo fragmentų, kurie yra tik likimo epizodai jo periferijoje. Avantiūra toks fragmentas pasidaro dėl jos dvejopos prasmės: dėl to, kad ji pati yra tam tikros reikšmingos prasmės savaime tvirtas įforminimas nurodant pradžią ir pabaigą, ir dėl to, kad ji, nepaisant viso jos atsitiktinumo ir eksteritorialumo gyvenimo kontinuumo atžvilgiu, vis dėlto su jos reiškėjo esme ir apibrėžtimi yra susijusi platesne, racionalią gyvenimo seką pranokstančia prasme ir paslaptingu būtinumu. Čia paminėtinas avantiūristo ryšys su lošėju. Nors lošėjas priklauso nuo beprasmio atsitiktinumo, pasikliaudamas jo palankumu, laikydamas galimu atsitiktinumo lemiamą gyvenimą ir jam atsiduodamas jis įkomponuoja atsitiktinumą į kokį nors prasmės sąryšį. Tipiškas lošėjo prietaringumas yra ne kas kita, kaip atskira ir juntama, tačiau dėl to ir vaikiška šios gilios ir visa apimančios jo gyvenimo schemos forma – kad atsitiktinumui būdinga prasmė, tam tikra būtina, nors ir ne racionalios logikos požiūriu būtina, reikšmė. Vadovaudamasis prietaru lošėjas, naudodamasis simboliais ir magiškomis priemonėmis, nori atsitiktinumą įtraukti į savo tikslų sistemą, taigi jis ignoruoja neįveikiamą atsitiktinumo izoliuotumą, ieško jame kad ir fantastiniam dėsniui, bet vis dėlto dėsniui pavaldžios tvarkos. Panašiai ir avantiūristas vis dėlto gali kažkaip dėsniu apimti anapus vieningai prasmei pajungtos gyvenimo sekos

esantį atsitiktinumą. Jis sužadina savyje centrinį gyvenimo jausmą, kuris pereina per avantiūros ekscentriškumą, ir kaip tik dideliu atstumu tarp jos atsitiktinio, iš išorės duoto turinio ir vienijančio, prasmę suteikiančio egzistencijos centro sukuria naują, reikšmingą savo gyvenimo būtinumą. Tarp atsitiktinumo ir būtinumo, tarp išorinės duotybės fragmentiškumo ir vieningos vidujai išsiskleidžiančio gyvenimo reikšmės mumyse vyksta amžinas procesas, ir didžiosios formos, į kurias mes įvelkame gyvenimo turinius, yra tų dviejų pagrindinių aspektų sintezės, antagonizmai arba kompromisai. Avantiūra yra viena iš jų. Kai profesionalus avantiūristas iš savo gyvenimo nesistemiškumo padaro gyvenimo sistemą, kai verčiamas savo paties vidinio būtinumo jis ieško plikų išorinių atsitiktinumų ir tuos atsitiktinumus įterpia į šį būtinumą, šitaip jis tarsi makroskopiškai išryškina tai, kas yra kiekvienos „avantiūros", net ir neavantiūristiško žmogaus, esminė forma. Juk mes avantiūrą visuomet suprantame kaip kažką trečia, kas yra anapus tiek gryno staigaus įvykio, kurio, kaip atsiradusio iš šalies, prasmė paprastai lieka už mūsų, tiek vientisos gyvenimo sekos, kurios kiekvienas narys papildo kitą narį iki bendros prasmės. Avantiūra yra ne jų abiejų mišinys, o neprilygstamai nuspalvintas išgyvenimas, kurį galima paaiškinti tik tuo, kad atsitiktinį išoriškumą aprėpia vidinis būtinumas.

Tačiau kai kada visą šį santykį apima dar gilesnis vidinis darinys. Nors avantiūra mums atrodytų pagrįsta paties gyvenimo skirtingumu, vis dėlto gyvenimą kaip visumą mes galime jausti kaip avantiūrą. Kad gyvenimą taip suvoktum, nereikia nei būti avantiūristu, nei leistis į daugybę avantiūrų. Tas, kuris turi tokią ypatingą nuostatą gyvenimo atžvilgiu, turi virš gyvenimo visumos jausti tam tikrą aukštesnę vienybę, tarsi kokį

antgyvenimą (*Über-Leben*), su anuo gyvenimu susijusį kaip betarpiška gyvenimo visybė su atskirais išgyvenimais, kurie mums yra avantiūros empirine prasme. Galbūt mes priklausome kažkokiai metafizinei tvarkai, galbūt mūsų siela gyvena transcendentinį gyvenimą, ir mūsų žemiškasis sąmoningas gyvenimas yra tiktai virš jo esančio neįvardijamo egzistencinio sąryšio izoliuotas fragmentas. Galbūt sielų persikėlimo mitas yra nedrąsus bandymas išreikšti šį kiekvieno esamo gyvenimo segmentišką pobūdį. Kas per visą realų gyvenimą ištisai junta paslaptingą, nelaikišką sielos egzistenciją, kuri su šiomis realybėmis susijusi tarsi tiktai iš tolo, tas gyvenimą, jo duotą ir apribotą visumą tos transcendentinės ir savyje vieningos lemties atžvilgiu suvoks kaip avantiūrą. Tokią jauseną, matyt, skatina kai kurie religiniai vaizdiniai. Ten, kur mūsų žemiškasis kelias laikomas tik pradine amžinojo likimo plėtotės stadija, ten, kur žemė mums yra ne tėvynė, o tik laikinas prieglobstis, ten mes, aišku, susiduriame tik su ypatingu to visuotinio jausmo, kad gyvenimas kaip visuma yra tik nuotykis, atspalviu; tai kaip tik liudija, kad gyvenimas yra kupinas avantiūros simptomų: kad jis yra anapus egzistencijos tikrosios prasmės bei nepaliaujamo vyksmo ir vis dėlto su ja yra susietas likimo ir paslaptingos simbolikos, kad jis yra fragmentinis atsitiktinumas ir vis dėlto, turėdamas pradžią ir pabaigą, yra uždaras tarsi meno kūrinys, kad jis tarsi sapnas sutelkia savyje visas aistras ir vis dėlto, kaip ir šis, yra skirtas būti užmirštas, kad jis kaip žaidimas skiriasi nuo rimtumo ir vis dėlto kaip lošėjo *va banque** turi didžiausio išlošio arba žlugimo alternatyvą.

*Lošimas iš visų pinigų, esančių banke (*pranc.*).

Didžiųjų gyvenimo kategorijų sintezė, kurios viena iš formų yra avantiūra, toliau vyksta tarp aktyvumo ir pasyvumo, tarp to, ką mes užkariaujame, ir to, kas mums duodama. Avantiūros atliekama sintezė paprastai ypač išryškina šių elementų priešingumą. Mes ja, viena vertus, gyvenimą prievarta įtraukiame į save. Tai darosi aišku iš skirtumo tarp avantiūros ir to būdo, kuriuo mes darbu išgauname iš gyvenimo jo dovanas. Darbas yra, taip sakant, organiškas santykis su pasauliu, jis tolydžiai plėtoja jo medžiagas ir jėgas, nukreipdamas jas į žmonių tikslus, o avantiūros atveju mūsų santykis su pasauliu yra neorganiškas; jis reiškiasi kaip užkariautojo gestas, kaip staigus šansų išnaudojimas, ir čia visai nesvarbu, ar tuo mes išskiriame mums, pasauliui arba mūsų santykiui su pasauliu harmoningą, ar neharmoningą fragmentą. Tačiau, antra vertus, avantiūros atveju mes pasaulio atžvilgiu esame dar labiau bejėgiai, palikti be apsaugos negu esant visiems tiems santykiams, kurie daugeliu tiltų sujungti su mūsų gyvenamojo pasaulio visuma ir todėl iš anksto parengtais posūkiais ir prisitaikymais geriau mus gina nuo chaoso ir pavojų. Veiklos ir pasyvumo susipynimas, kuris sudaro mūsų gyvenimą, sujungia jo elementus – užkariavimą, kur pasikliaujame tik savo jėgomis ir dvasios stiprybe, ir kartu visišką atsidavimą pasaulio galioms ir šansams, kurie gali mus pradžiuginti, bet tuo pačiu atsikvėpimu ir sunaikinti; tai, kad ši vienybė, dėl kurios mes kiekvieną akimirką kartu išgyvename savo aktyvumą ir savo pasyvumą pasaulio atžvilgiu ir kuri tam tikra prasme yra gyvenimo vienybė, taip smarkiai sustiprina savo elementus ir kaip tik dėl to, tarsi jie būtų tiktai du to paties paslaptingai neskaidomo gyvenimo aspektai, padaro juos giliau juntamus, – tai ir yra vienas iš tų nuostabiausių žavesių, kuriais avantiūra mus vilioja.

Jeigu mes toliau avantiūrą apibūdinsime kaip gyvenimo tikrumo momento susikryžiavimą su jo netikrumo momentu, tas apibūdinimas yra šis tas daugiau negu to paties pamatinio santykio pavaizdavimas kitu požiūriu. Tikrumas, pagrįstas ar nepagrįstas, kad mes žinome rezultatą, suteikia veiksmui ypatingą kokybinį atspalvį; atvirkščiai, jeigu nesame tikri, ar pasieksime tai, į ką veržiamės, jeigu suvokiame, kad nežinome rezultato, tai jau yra ne tik kiekybiškai mažesnis tikrumas, bet ir išoriškai ir vidujai ypatinga nuoroda mūsų praktikai. Trumpai sakant, avantiūristas tai, kas gyvenime tiksliai nenumatoma, traktuoja taip, kaip mes paprastai elgiamės su visiškai numatomais dalykais. (Todėl filosofas yra dvasios avantiūristas. Jis imasi beviltiškų, tačiau dėl to ne beprasmiškų pastangų sielos gyvenimą, jos nusiteikimą savo, pasaulio, Dievo atžvilgiu suformuluoti kaip sąvokomis išreiškiamą pažinimą. Tai, kas neišsprendžiama, jis traktuoja taip, tarsi tai būtų išsprendžiama.) Ten, kur sąlytis su nepažiniais likimo elementais mūsų veiklos rezultatą padaro abejotiną, mes paprastai apribojame savo jėgų panaudojimą, paliekame atvirus atsitraukimo kelius, atskirus žingsnius žengiame tarsi tik žvalgybos sumetimais. Tačiau leidęsi į avantiūrą mes elgiamės kaip tik priešingai: mes visiškai pasikliaujame plevenančiais šansais, likimu ir atsitiktinumu, griauname tiltus už savęs, žengiame į rūką, tarsi kelias visokiomis aplinkybėmis mums turėtų būti atviras. Tai yra tipiškas avantiūristo „fatalizmas“. Aišku, kad jam likimo miglos nėra aiškesnės negu kitiems, tačiau jis elgiasi taip, tarsi matytų kiaurai. Tas savotiškas drąsumas, su kuriuo jis nuolatos atsisako patikimo gyvenimo, savo paties pateisinimui susikuria tokį tikrumo ir būtinos sėkmės jausmą, kokį paprastai sukelia tik tiksliai numatomų įvykių aiškumas. Nuo fatalistinio įsitiki-

nimo, kad mūsų likimas, kurio mes nežinome, mums neišvengiamai yra skirtas, tai skiriasi tik subjektyviai: tuo, kad avantiūristas tiki, jog šitas nežinomas likimas vis dėlto turi būti jam palankus; todėl blaiviam žmogui avantiūristo veiksmai dažnai atrodo kaip beprotybė, nes tokie veiksmai, kad jie turėtų prasmę, atrodo, turi remtis prielaida, jog tai, kas negali būti žinoma, yra žinoma. Kunigaikštis von Ligne apie Casanovą yra pasakęs: „Jis netiki niekuo, išskyrus tai, kas yra mažiausiai tikėtina." Akivaizdu, kad tokios nuostatos pagrindas yra iškreiptas arba bent jau „avantiūristinis" žinojimo ir nežinojimo santykis. Avantiūristo skepticizmas – tai, kad jis „niekuo netiki" – aišku, yra šio santykio koreliatas: kam neįtikėtina yra tikėtina, tam tikėtina lengvai virsta neįtikėtina. Avantiūristas tam tikru mastu pasitiki savo jėgomis, bet pirmiausia jis pasitiki savo laime, o dar tiksliau – savotiška neskaidoma jų vienybe. Jėga, dėl kurios jis yra tikras, ir laimė, dėl kurios jis nėra tikras, jame subjektyviai susijungia į tikrumo jausmą. Genijaus esmė yra betarpiškas jo ryšys su slėpiningomis vienybėmis, kurios patyrime ir dėl intelekto atliekamo skaidymo suskyla į visiškai atskirus reiškinius, o genialus avantiūristas, tarsi mistinio instinkto valdomas, gyvena tame taške, kur pasaulio įvykių eiga ir individualus likimas tam tikra prasme dar nėra vienas nuo kito atsiskyrę; todėl avantiūristui būdingas „genialumo" bruožas. Remiantis šia ypatinga konsteliacija, kurioje jis netikriausius, nenumatomus dalykus padaro tokia pat savo veiksmų prielaida, kokia kitas laiko tik tiksliai numatomus dalykus, galima suprasti tą „lunatiko tikrumą", kuriuo avantiūristas vadovaujasi savo gyvenime ir kuris atsilaikydamas prieš bet kokius faktais grindžiamus paneigimus parodo, kaip giliai ta konsteliacija yra įsišaknijusi tokiose prigimtyse kaip jų gyvenimo orientyras.

Jeigu avantiūra yra tokia gyvenimo forma, kuri gali save realizuoti gausybėje iš anksto nenumatomų gyvenimo turinių, tai vis dėlto iš šitų jos apibūdinimų galima suprasti, kad polinkį į šią formą pirmiausia turi vienas, būtent erotinis, turinys; todėl ir mūsų kalbos vartosenoje avantiūra paprastai suprantama ne kaip kitaip, o kaip erotinis nuotykis. Tiesa, laiko atžvilgiu trumpas meilės išgyvenimas anaiptol ne visuomet yra avantiūra; kad jis toks būtų, prie šio kiekybinio momento dar turi prisijungti ypatingos sielos savybės, kurių susikirtimo taškas ir yra avantiūra. Jų šitokio prisijungimo tendencija atsiskleidžia palaipsniui.

Meilės santykyje aiškiai kartu glūdi du elementai, kuriuos suvienija ir avantiūros forma: užkariaujanti jėga ir neprievartinis noro patenkinimas (*Gewährung*), savo galimybėmis pasiekiamas laimėjimas ir priklausomybė nuo laimės, kurią suteikia tik nenumatoma kito malonė. Tam tikrą šių krypčių ekvivalentiškumą, pagrįstą ryškia jų diferenciacija, galima aptikti, matyt, tik vyro išgyvenime, ir galbūt tai paaiškina tą faktą, kad meilės ryšys „avantiūra“ dažniausiai laikomas tik vyro atveju, o moters atveju tas ryšys paprastai priskiriamas kitokioms kategorijoms. Moters aktyvumas meilės romane tipišku atveju jau yra persmelktas pasyvumo, kurį jai lėmė prigimtis arba istorija; kita vertus, jai gavimas (*Empfangen*) ir tapimas laimingai (*Beglücktwerden*) tiesiogiai yra davimas (*Gewähren*) ir apdovanojimas (*Beschenken*). Abudu labai įvairius atspalvius turintys užkariavimo ir malonės poliai moteriai yra daug arčiau vienas kito, o vyrui jie yra aiškiau vienas nuo kito atskirti, todėl jų supuolimas erotiniame išgyvenime jam daug ryškiau yra pažymėtas „avantiūros“ ženklu. Dėl to, kad vyras yra siekiančioji, atakuojančioji, dažnai net audringai užgrobiančioji pusė, kiekviename tokio pobūdžio ero-

tiniame išgyvenime jam lengva nepastebėti likimo momento, priklausomybės nuo iš anksto neapibrėžiamų dalykų, kurie nepasiduoda prievartai. Aš čia turiu galvoje ne tik priklausomybę nuo kitos pusės palankumo, bet ir kai ką gilesnio. Aišku, kad meilės atsakas visada yra dovana, kuri negali būti „pelnyta“ kad ir pačia didžiausia meile, nes meilė nepripažįsta jokių reikalavimų bei kompensavimų ir yra pavaldi visai kitokioms kategorijoms negu savitarpio atsiskaitymas; čia ir atsiskleidžia meilės analogija gilesniam religiniam santykiui. Tačiau greta to, ką mes gauname kaip kito mums suteiktą visuomet laisvą dovaną, kiekviename meilės džiaugsme dar visuomet slypi – kaip gili beasmenė to asmeniškumo apraiška – likimo malonė, kurią mes gauname ne tik iš kito, ir tai, kad mes ją iš jo gauname, yra nenumatomos galios teikiamas palankumas. Išdidžiausiame, pasitikėjimo savimi kupiname šios srities nuotykyje glūdi kažkas, ką mes turime nuolankiai priimti. Dabar jėga, kuri už savo sėkmę turi būti dėkinga tik pati sau ir kuri visiems meilės laimėjimams suteikia tam tikrą pergalės ir triumfo atspalvį, susijungdama su ta kita likimo malonės jėga ir suformuoja avantiūros konsteliaciją.

Gilesnį pagrindą turi tas ryšys, kuris nuo erotinio turinio veda prie bendresnės gyvenimo avantiūros formos. Avantiūra yra gyvenimo sąryšio eksklavas, nuoplaiša, kurios pradžia ir pabaiga neturi jokio sąlyčio su vientisa egzistencijos srove, tačiau ji, tarsi būdama virš šios srovės ir apsieidama be jos pagalbos, vis dėlto yra susijusi su paslaptingiausiais gyvenimo instinktais bei galutiniu jo tikslu ir todėl skiriasi nuo grynai atsitiktinio epizodo, nuo to, kas grynai išoriškai „pasitaiko“. Ten, kur meilės išgyvenimas laiko atžvilgiu yra trumpas, jis egzistuoja kaip grynai paviršinio charakterio susipynimas su vis dėlto centriniu charakteriu. Jis gali mūsų gyvenimui suteikti

grynai momentinį blizgesį, tarsi spindulys, kurį išorėje suspindusi šviesa meta į vidinę erdvę; vis dėlto šitaip patenkinamas poreikis, arba tas išgyvenimas apskritai galimas tik dėl poreikio, kuris, nesvarbu, ar jis būtų fizinės, ar psichinės, ar metafizinės prigimties, tarsi antlaikiškai egzistuoja kaip mūsų esybės pagrindas arba centras ir yra taip susijęs su trumpalaikiu išgyvenimu, kaip anas atsitiktinis ir iškart išnykstantis nušvitimas yra susijęs su mūsų šviesos apskritai siekimu. Tai, kad šio dvilypio santykio galimybė glūdi erotikoje, atspindi ir dvilypis jos laikinis aspektas. Abu erotikai būdingus laiko mastus – momentaliai viršūnę pasiekiantį bei staigiai nuslūgstantį svaigulį ir amžinumą, kurio idėjoje dviejų sielų mistinis paskirtumas vienos kitai ir aukštesnei vienybei įgyja laikinę išraišką – galima prilyginti dvilypei dvasinių turinių egzistencijai: nors jie išnyra tik lakiame sielos procese, vis tolyn skubančiame sąmonės fokuse, tačiau jų loginė prasmė turi antlaikinę galią, idealią reikšmę ir visai nepriklauso nuo tos sąmonės akimirkos, kurią jie tampa mums realūs. Avantiūros fenomenas su savo staigiu aštrumu, kuris pabaigą sugrąžina į pradžios akiratį, su savo vienalaikiu ryšiu su gyvenimo centru, kuris jį atskiria nuo bet kokio grynai atsitiktinio įvykio ir be kurio „gyvenimo pavojai" negalėtų, taip sakant, įgyti avantiūros stiliaus, šiuo požiūriu yra tam tikra forma, kuri dėl savo laikinės simbolikos atrodo tarsi skirta erotiniam turiniui priimti.

Šitos meilės ir avantiūros analogijos bei bendros jų formos jau savaime rodo, kad avantiūra nepriklauso senatvės gyvenimo stiliui. Šį faktą apskritai lemia tai, kad avantiūra savo specifinės esmės ir patrauklumo požiūriu yra *išgyvenimo forma*. *Turinys*, kuris jį sukelia, dar nėra avantiūra: tai, kad kilo pavojus gyvybei, arba tai, kad moteris užkariauta trumpai laimei, kad nežinomi

lošimą valdantys veiksniai lėmė nelauktą išlošimą ar pralošimą, kad fiziškai ar psichiškai persirengus įlendama į gyvenimo sritis, iš kurių kaip iš svetimo pasaulio vėl sugrįžtama namo, – visa tai dar nėra avantiūra, ji atsiranda tik dėl tam tikros gyvenimo jausmo, kuris įgalina realizuoti tokius turinius, įtampos; tiktai jeigu srovė, šen ir ten tekėdama tarp to, kas gyvenime yra išoriškiausia, ir jo centrinio jėgos šaltinio, tuos turinius įtraukia į save ir jeigu šis ypatingas gyvenimo proceso atspalvis, temperatūra ir ritmika čia tikrai yra lemiamas dalykas ir tam tikra prasme nustelbia *turinį*, tada įvykis, kuris buvo tik išgyvenimas, tampa avantiūra. Tačiau šis akcentavimo principas svetimas senatvei. Tiktai jaunystei paprastai yra būdinga tokia gyvenimo proceso persvara gyvenimo turinio atžvilgiu, o senatvėje, kai tas procesas pradeda lėtėti ir stingti, paprastai pereinama prie turinio, kuris reiškiasi arba išlieka belaikiu, tempui ir išgyvenimo aistrai indiferentišku būdu. Senatvė paprastai gyvena arba visiškai centralizuotai, kai senka periferiniai interesai ir jie jau nebeturi jokio ryšio su esminiu gyvenimu bei vidiniu jo būtinumu, arba centras atrofuojasi, gyvenimas dar teka tik izoliuotuose mažmožiuose, tarsi pabrėždamas tik grynai išorinių ir atsitiktinių reikalų svarbumą. Abiem atvejais neįmanomas tas santykis tarp išorinio likimo ir vidinių gyvenimo šaltinių, kuris ir sudaro avantiūrą, abiem atvejais, aišku, negalima pajusti su avantiūra susijusio kontrasto – kad veiksmas yra visiškai išplėštas iš gyvenimo bendro sąryšio ir vis dėlto leidžia įsiveržti į save visai gyvenimo jėgai ir intensyvumui. Šį jaunystės ir senatvės priešingumą, dėl kurio avantiūra yra pirmosios prerogatyva, nes jaunystė akcentuoja gyvenimo procesą, jo metrą ir jo antinomijas, o senatvė – turinį, kuriam išgyvenimas vis labiau tampa palyginti atsitiktine forma, – šį priešingumą

galima išreikšti kaip romantinės ir istorinės gyvenimo dvasios priešingumą. Romantinei nuostatai rūpi gyvenimo betarpiškumas, taigi ir jo esamos formos, jo čia ir dabar individualumas; visą gyvenimo tėkmės stiprumą ji kaip tik labiausiai jaučia iš normalaus vyksmo išplėšto išgyvenimo taške, iki kurio vis dėlto eina nervas iš gyvenimo širdies. Visus šiuos gyvenimo savęs iš savęs išmetimus, šiuos jį pripildančių elementų priešingumus gali maitinti tik gyvenimo perteklius ir išpuikimas, būdingi avantiūrai, romantikai ir jaunystei. O senatvė, jeigu ji kaip tokia išlaiko savo būdingą, vertingą, sutelktą laikyseną, pasižymi istoriniu nusiteikimu. Tegul jis išsiplėtoja į pasaulėžiūrą, tegul apsiriboja tiesiogiai sava praeitimi – visais atvejais jis su savo objektyvumu ir retrospektyviu apmąstymu yra būdingas tokiam gyvenimo turinio vaizdui, iš kurio pats gyvenimo betarpiškumas yra išnykęs. Visa istorija kaip vaizdas siauresne, moksline prasme atsiranda dėl tokio turinių išlikimo, kai jie pergyvena žodžiais neapsakomą, tik išgyventi galimą jų dabarties procesą. Ryšys, kurį šis procesas tarp jų sukūrė, yra iširęs ir dabar turi būti retrospektyviai vėl atkurtas pasiekiant idealų vaizdingumą visai kitokiomis gijomis. Dėl šio akcento perkėlimo dingsta visa dinaminė avantiūros prielaida. Jos atmosfera, kaip jau aiškinau, yra visiškas dabartiškumas, gyvenimo proceso pašokimas į tokį tašką, kuris neturi nei praeities, nei ateities, todėl gyvenimas jame susikoncentruoja į tokį intensyvumą, kurio atžvilgiu proceso medžiaga visuomet tampa reliatyviai nesvarbi. Kaip tikram lošėjui lemiamas motyvas yra ne išlošti tiek ir tiek pinigų, bet pats lošimas kaip toks, jausmo, iš laimės virstančio neviltimi ir vėl atvirkščiai, prievarta, tarsi apčiuopiamas demoniškos galios, lemiančios čia vieną, čia kitą, artumas, – taip ir avantiūros patrauklumą dažniausiai sudaro ne jos

turinys, kurį ji mums siūlo ir kuris, siūlomas kita forma, galbūt būtų mažiau pastebimas, bet avantiūrinė jo išgyvenimo forma, intensyvumas ir įtampa, kuriais ji mums kaip tik šiuo atveju leidžia pajusti gyvenimą. Kaip tik tai jaunystę susieja su avantiūra. Tai, kas vadinama jaunystės subjektyvumu, tik liudija, kad gyvenimo medžiaga objektyvia jos reikšme jai nėra tokia svarbi kaip procesas, kuris ją neša, kaip pats gyvenimas. Tai, kad senatvė yra „objektyvi“, kad ji iš turinių, kuriuos išslydęs gyvenimas palieka savotiškame antlaikiškume, formuoja naują darinį: stebėjimą, dalykinį svarstymą, laisvę nuo nerimo, su kuriuo gyvenimas yra dabartis, – kaip tik tai avantiūrą padaro svetimą senatvei, kaip tik dėl to senas avantiūristas yra koktus ir stilių praradęs reiškinys; būtų nesunku visą avantiūros esmę atskleisti remiantis tuo, kad ji yra senatvei tiesiog netinkama gyvenimo forma.

Visos tokios gyvenimo apibrėžtys ir padėtys, kurios avantiūros formai yra svetimos, net priešiškos, nekliudo tam, kad pačiu bendriausiu aspektu avantiūra, atrodo, yra įmaišyta į visą žmogaus praktinę esatį, kad ji yra visur esantis elementas, kurį, makroskopiškai nematomą ir kitų reiškinių uždengtą, dažnai išryškina tik subtili analizė. Nepriklausomai nuo su gyvenimo metafizika susijusio vaizdinio, kad mūsų egzistencija žemėje kaip visuma ir kaip vienis yra avantiūra, analizuojant grynai konkrečiu ir psichologiniu požiūriu, kiekviename konkrečiame išgyvenime esama tam tikro kiekio apibrėžčių, kurioms susikaupus išgyvenimas gali pasiekti avantiūros „slenkstį“. Esmingiausia ir giliausia iš šių apibrėžčių čia yra įvykio išskyrimas iš gyvenimo bendro sąryšio. Priklausymas šiam sąryšiui iš tikrųjų neišsemia nė vienos atskiros jo dalies reikšmės. Tačiau net ir ten, kur tokia dalis yra glaudžiausiai susipynusi su visuma, kur

ji tikrai atrodo visiškai ištirpusi tolyn plaukiančiame gyvenime tarsi pats savaime nepabrėžtas žodis sakinio tėkmėje, – net ir ten subtiliau įsigilinus galima suvokti savitą šito egzistencijos fragmento vertę, ir jis su jame pačiame įcentrinta reikšme atsiskleidžia kaip *priešpriešą* visybės raidai, kuriai, žvelgiant kitu aspektu, jis vis dėlto neatskiriamai priklauso. Gyvenimo turtingumas, kaip ir jo bejėgiškumas, daugeliu atvejų išplaukia iš šito jo turinio vertės dvilypumo. Žiūrint iš asmenybės centro, kiekvienas išgyvenimas yra ir būtinas, išsirutuliojęs iš vieningos Aš istorijos, ir atsitiktinis, jai svetimas, neįveikiamai atribotas ir turintis gilaus nesuvokiamumo atspalvį, tarsi jis kybotų kur nors tuštumoje ir niekur negravituotų. Taigi nuo to, kas dėl sutirštėjimo ir aiškumo sukuria avantiūrą, krinta šešėlis ant kiekvieno išgyvenimo, greta kiekvieno iš jų įjungtumo į gyvenimo grandinę gali rastis tam tikras jų uždarumo tarp pradžios ir pabaigos jausmas, taip sakant, beatodairiškas atskiro išgyvenimo kaip tokio akcentavimas. Šis jausmas gali susilpnėti ir tapti nepastebimas, tačiau jis latentiškai slypi kiekviename išgyvenime ir iš jo, dažnai mus nustebindamas, staiga iškyla. Būtų sunku nurodyti tokį mažą nuotolį nuo gyvenimo tolydumo, kuriam esant jau negalėtų išnirti avantiūriškumo jausmas, lygiai kaip ir tokį didelį nuotolį, kuriam esant jis turėtų išnirti kiekvienam; ne viskas galėtų tapti avantiūra, jeigu jos elementų nebūtų tam tikru mastu visame kame, jeigu jie nepriklausytų prie vitalinių veiksnių, dėl kurių koks nors atsitikimas apibūdinamas kaip žmogaus išgyvenimas.

Tą patį galima pasakyti apie atsitiktinumo ir prasmingumo santykį. Kiekviename atsitikime, su kuriuo mes susiduriame, slypi tiek daug to, kas yra tiesiog duota, išoriška, priklauso nuo aplinkybių, kad, taip sakant, tiktai kiekybė lemia, ar visumą galima laikyti protinga, suvo-

kiama prasmės požiūriu, ar visumos atspalvį turi apibrėžti jos ryšio su praeitimi nebuvimas ir jos nenumatomumas ateityje. Nuo racionaliausio biurgerių sumanymo į iracionaliausią avantiūrą veda tolydi seka gyvenimo reiškinių, kuriuose tai, kas suprantama ir kas nesuprantama, kas išgauta prievarta ir kas atsirado dėl malonės, kas tiksliai numatoma ir kas atsitiktina, susimaišo į begalę laipsnių. Kadangi avantiūra yra vienas kraštutinumas šioje sekoje, kaip tik todėl jos pobūdžiui turi priklausyti ir kitas kraštutinumas. Kadangi mūsų egzistencija vyksta tokioje skalėje, kurios kiekviena padala yra apibrėžta kartu mūsų jėgos poveikio ir priklausomybės nuo neįžvelgiamų dalykų ir galių, tai ši mūsų padėties pasaulyje problematika, kuri religinėje plotmėje virsta neišsprendžiamu žmogaus laisvės ir dieviškosios paskirties klausimu, leidžia visiems mums tapti avantiūristais. Esant tokiai proporcijai, kurią mums lemia mūsų gyvenimo sritis ir uždaviniai joje, mūsų tikslai ir mūsų priemonės, mes visi negalėtume išgyventi nė dienos, jeigu tikrai nenumatomų dalykų netraktuotume taip, tarsi jie būtų tiksliai numatomi, jeigu nepasitikėtume savo pačių jėgomis ir mįslinga jų sąveika su lemties galiomis.

Mūsų gyvenimo turinius nuolatos apima tarpusavyje susimaišančios formos, kurios šitaip sukuria vieningą jo visumą: visur egzistuoja meninis formavimas, visur egzistuoja religinis suvokimas, visur egzistuoja dorovinio vertinimo tonas, visur egzistuoja subjekto ir objekto savitarpio žaismas. Galbūt šiame sraute nėra tokios srovės, kur kiekviena šių ir daugelis kitų formų rūšių neformuotų bent vieno jos bangų lašo. Tačiau tiktai ten, kur šios formos, būdamos fragmentinės ir negrynos būsenos, kuria įprastas gyvenimas joms leidžia iškilti ir pradingti, ima viešpatauti gyvenimo medžiagos atžvilgiu, jos gali tapti grynais dariniais, kurie turi pavadinimus

kalboje. Kai religinis nusiteikimas grynai iš savęs sukūrė savo darinį, Dievą, jis tapo „religija“; kai estetinė forma padarė savo turinį tiktai antraeilės svarbos dalyku, kuriame ji gyvena tik į save patį įsiklausantį gyvenimą, ji tapo „menu“; kai dorovinė pareiga buvo vykdoma vien dėl to, kad ji yra pareiga, ir jau buvo nesvarbu, su kokiais kintamais turiniais, kurie prieš tai savo ruožtu apibrėždavo valią, siejamas jos vykdymas, atsirado „dorovė“. Su avantiūra yra ne kitaip. Mes esame žemės avantiūristai, mūsų gyvenimas kiekviename žingsnyje kupinas įtampų, kurios gali tapti avantiūra. Tačiau tiktai tada, kai šios įtampos tiek sustiprėja, kad paima viršų medžiagos, kurioje jos vyksta, atžvilgiu, atsiranda „avantiūra“. Juk ji egzistuoja ne turiniuose, kurie čia įgyjami arba prarandami, kuriais čia mėgaujamasi arba dėl kurių kenčiama: visa tai mums yra pasiekiama ir kitomis gyvenimo formomis. Tačiau tai, jog čia esama radikalizmo, kuris, nepriklausydamas nuo gyvenimo materijos ir jos skirtumų, leidžia pajusti paties gyvenimo įtampą kaip jo proceso *rubato*, tai, jog šių įtampų kiekis tampa pakankamai didelis, kad gyvenimas pro tą materiją išsiveržtų iš savęs, – būtent tai gryną išgyvenimą padaro avantiūra. Žinoma, avantiūra yra tiktai vienas egzistencijos fragmentas greta kitų, tačiau priklausantis toms formoms, kurios, be gryno dalyvavimo gyvenime ir viso jų atskiro turinio atsitiktinumo, turi paslaptingą galią per vieną akimirką leisti pajusti visą gyvenimo sumą kaip jų realizavimą ir jų laikmeną, duotą tik joms įgyvendinti.

Versta iš: Simmel G. *Gesamtausgabe. Bd. 14: Hauptprobleme der Philosophie. Philosophische Kultur* / hrsg. von Rüdiger Kramme und Otthein Rammstedt. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, S. 168–185.

MOTERIŠKOJI KULTŪRA

Weibliche Kultur

(1902)

Kultūrą galima laikyti individų tobulėjimu, kuris vyksta objektyvuojant dvasią istorinėje rūšies veikloje. Dėl to, kad subjektyvios esybės vienybė ir visybė realizuojama pasisavinant tokias objektyvias vertybes kaip papročiai ir pažinimas, menas ir religija, socialinės normos ir vidinio gyvenimo išraiškos formos, ji ir iškyla kaip sukultūrinta. Taigi kultūra yra ypatinga subjektyviosios ir objektyviosios dvasios sintezė, kurios galutinė prasmė, žinoma, gali būti tiktai individų tobulėjimas. Tačiau kadangi objektyviosios dvasios turiniai šio tobulėjimo proceso atžvilgiu pirmiausia turi reikštis kaip savarankiški, atsieti ir nuo juos kuriančiojo, ir nuo juos perimančiojo, kad paskui būtų įjungti į jį kaip jo priemonės arba atramos taškai, tai šiuos turinius – viską, kas išsakyta ir įgiję formą, kas idealiai egzistuoja ir realiai veiklu, visą tą kompleksą, kuris yra tam tikro meto kultūros turtas – galima apibūdinti kaip to meto „objektyviąją kultūrą“. Nuo jos konstatavimo mes skiriame kitą problemą – kokiu mastu ir kaip intensyviai individai yra tų turinių dalyviai, – kurią apibūdiname kaip „subjektyviosios kultūros“ problemą. ✧

Šių abiejų linijų išsišakojimo taške išsiskiria ir abu su vertybėmis susiję klausimai, kuriuos kelia šiuolaikinis moterų judėjimas. Tuo metu, kai atsirado, jis, atro-

do, visiškai laikėsi subjektyviosios kultūros krypties. Kol moterys norėjo perimti vyrų gyvenimo ir darbo formas, šis judėjimas turėjo padėti joms asmeniškai pritapti prie jau esamų, lig šiol joms užgintų kultūros vertybių, ir tai turėjo suteikti joms naują laimę, naujų pareigų arba naujų asmenybės lavinimo galimybių. ✧ Tačiau kartu neišnyko kitas, daug abstraktesnis, ne tokio primygtinio būtinumo keliamas klausimas: ar iš šio judėjimo turėtų kilti kokybiškai nauji dariniai, išaugti dalykinis kultūros turinys? Ar tai turėtų būti ne tik esamų vertybių dauginimas, ne tik jų papildymas, bet ir naujų vertybių kūrimas? Ar moterų judėjimas, kaip mano jo šalininkai, neribotai ugdytų subjektyviąją kultūrą, ar, kaip pranašauja jo priešininkai, keltų jos nuosmukio grėsmę, ir vienu, ir kitu atveju lieka be atsakymo kitas klausimas – dėl moterų judėjimo indėlio į objektyviosios kultūros turinį, apie kurio šansus čia reikia kalbėti. Tiksliau, reikia kalbėti apie šių šansų *bazę*, apie principinį moteriškosios esybės santykį su objektyviąja kultūra.

Čia dabar pirmiausia reikia konstatuoti tą faktą, kad žmonijos kultūra ir savo grynai dalykiniu turiniu nėra, taip sakant, belytė ir dėl savo objektyvumo anaiptol nėra anapus vyro ir moters. Veikiau mūsų objektyvioji kultūra yra, išskyrus visai nedaug sričių, perdėm vyriška. Vyrai sukūrė meną ir pramonę, mokslą ir prekybą, valstybę ir religiją. Tikėjimas grynai „žmogiška" kultūra, kurioje nekalbama apie vyrą ir moterį, kyla iš klaidingos prielaidos: iš naivaus „žmogaus" ir „vyro" tapatinimo, dėl kurio daugelyje kalbų abi sąvokas galima išreikšti tuo pačiu žodžiu. ✧

Aš pateiksiu tiktai vieną šių tariamai visiškai neutralių kultūros turinių vyriškos esmės pavyzdį. Dažnai pabrėžiamas moterų „svetimumas teisei", jų opozicija juridinių normų ir sprendimų atžvilgiu. Tačiau tai anaiptol neturi reikšti svetimumo teisei apskritai, o reiškia tik

svetimumą *vyriškajai* teisei, kurią tiktai vieną mes turime ir kuri todėl tiesiog atrodo esanti teisė apskritai, kaip istoriškai apibrėžta, laiko ir vietos individualizuota moralė, kuria mes vadovaujamės, mums atrodo sutampanti su morale apskritai. Moterų „teisingumo jausmas“, kuris daug kuo skiriasi nuo vyriškojo, turėtų sukurti ir kitokią teisę. ✧ Tačiau tai, kad dalykinis mūsų kultūros turinys vietoj tariamo neutralumo iš tikrųjų turi vyrišką pobūdį, išplaukia iš daugianario istorinių ir psichologinių motyvų susipynimo. Kultūra, kuri galiausiai yra tam tikra subjektų būsena, ne tik skinasi kelią dvasios objektyvavimu; kiekviename dideliame jos raidos periode ši jos dalykinė sfera vis labiau išsiplečia, individai su savo interesais ir jų plėtote, su savo produktyvumu vis ilgiau lieka šioje pereinamojoje srityje; objektyvioji kultūra čia galiausiai atsiskleidžia kaip kultūra apskritai, ir jos įtekėjimas į subjektus jau suvokiamas ne kaip jos tikslas ir prasmė, o tiktai kaip iš tikrųjų nesvarbus privatus jų reikalas. Raidos spartėjimą daiktai patiria labiau negu žmonės, ir „darbininko atskyrimas nuo jo darbo priemonių“ tėra tik labai specialus visuotinės tendencijos, kad kultūros aktyvumo ir vertingumo akcentas nuo žmonių vis labiau perkeliamas į objektyvių veiksnių tobulėjimą ir savimi apsiribojančią plėtotę, ekonominis atvejis. Šis jokio įrodymo nereikalaujantis mūsų kultūros sudalykėjimas itin glaudžiai sąveikauja su kitu jos būdingiausiu bruožu – su jos specializacija. ✧ Jeigu mūsų kultūroje dalykinis elementas neturėtų tokios aiškios persvaros prieš asmenybinį elementą, tai šiuolaikinis darbo pasidalijimas būtų neįmanomas, ir atvirkščiai, jeigu neegzistuotų šis darbo pasidalijimas, tai mūsų kultūros turiniai nebūtų įgiję tokio objektyvuoto pobūdžio. Tačiau darbo pasidalijimas, kaip rodo visa darbo istorija, vyriškajai esybei akivaizdžiai yra kur kas adekvatesnis negu moteriškajai. Net ir šiandien,

kai jis iš namų ūkio yra atėmęs didelį skaičių diferencijuotų uždavinių, kurie anksčiau priklausė jam kaip visumai, namų šeimininkės veikla vis dėlto yra įvairesnė, mažiau specializuota negu kokia nors vyriška profesija. Atrodo, tarsi vyras savo jėgai galėtų leisti tekėti nustatyta vienpuse kryptimi, tuo nesukeldamas grėsmės savo asmenybei, o kadangi jis šią diferencijuotą veiklą suvokia grynai objektyviu aspektu, jis netgi gali leisti jai tekėti visiškai nepriklausomai nuo jo subjektyvaus gyvenimo, kurį jis atriboja kaip grynai privačią egzistenciją ir kuris jam netgi griežčiau ir aiškiau yra apibrėžtas tada, kai jis intensyviausiai atsiduoda tiems objektyviems ir specializuotiems uždaviniams. Šio vyro gebėjimo neleisti specializuotiems, sielos vienybę ardantiems darbams sudraskyti jo asmenybės būtį suteikiant tiems darbams objektyvumo distanciją – kaip tik šio gebėjimo trūksta moteriškajai prigimčiai. ✧

Čia išryškėja didžiulė ir diferencijuota vystymosi sąvokos reikšmė visai vyriškosios ir moteriškosios kultūros problemai. Nerimastingai aktyvi, išoriniais išmėginimais siekianti save realizuoti vyro esybė iš pat pradžių suteikia vystymosi principui lemiamą galią. Nors šis principas ir nerealizuojamas vien ekstensyviu išsiskleidimu, vis dėlto mažiau savyje diferencijuotai, savo uždarumu pasitenkinančiai esybei jis turės mažesnę reikšmę negu vyrui. Iš tikrųjų, pasak paplitusios nuomonės, moterims būdinga tam tikra „išsivystymo stoka", dėl kurios Schopenhaueris jas vadino „visą gyvenimą išliekančiomis dideliais vaikais". Visų pakraipų antifeministams tai yra tvirtas pagrindas išskirti moteriškąją giminę iš aukštesnės ir visos žmonijos, o pats moterų judėjimas remiasi tuo, kad čia iš tikrųjų esama tik išsivystymo stokos, dar neatskleistų jėgų ir galimybių, kurios, jeigu tik gautų erdvės ir stimulų, ne tik galėtų, bet ir turėtų būti realizuotos. Tačiau, man at-

rodo, abu šie požiūriai neužčiuopia problemos gelmės; abi išvados, nors jos viena kitai priešingos, yra klaidingos, nes jos pagrįstos visiškai ydinga išsivystymo vertės sąvoka. Abu šie požiūriai suvokia ją organiško gamtiškumo prasme. Tačiau jie abu išvadas iš šios sąvokos daro tik įskirdami į ją tai, ko joje, traktuojamoje grynai gamtine prasme, nėra: jie vėlesnei ir labiau diferencijuotai pakopai priskiria aukštesnį rangą, vertybiniu požiūriu didesnę pažangą nei ankstesnėms pakopoms ir tokią daugiau ar mažiau tiksliai fiksuotą stadiją laiko išsivystymo aukštuma, kurios pasiekimas arba nutolimas nuo jos apibrėžia kitų stadijų vertę. ✧ Taigi jeigu mes tikrai manytume, kad žmonijos vystymosi moteriškoji atšaka yra pasilikusi ankstesnėje pakopoje negu vyriškoji, būtų visiškai savavališka teigti, kad vystymosi užbaigtumą ji pasiektų tik judėdama link vyriškosios stadijos. Priešingai, kiekviena vystymosi stadija turi savyje kaip jos pačios apibrėžtą savąją normą, pagal kurią yra vertinamas tos pakopos tobulumo laipsnis, ir ši norma nėra žemesnė už kitą pakopą vien todėl, kad pastaroji yra vėlesnė ir kaip nors pasikeitusi. Todėl, žinoma, kiekvienas turi teisę vieną stadiją laikyti aukštesne už kitą, nors visuomet yra keblu vertybiniu požiūriu palyginti esmes, iš kurių kiekviena nori, kad apie ją būtų sprendžiama remiantis jos, tik jai būdingu idealu, ir kurios neturi jokio tikro bendro vardiklio. Vis dėlto jeigu naudojamės tokia vertinimo laisve, tai darydami įsisąmoniname visišką vertinimo subjektyvumą ir negalimumą pagrįsti jį tariama išsivystymo sąvokos logika, nes šio proceso objektyvumas apskritai nepripažįsta jokių savo stadijų vertybinių skirtumų.

✧ Juk jokia logika arba empirija nedraudžia manyti, kad galbūt moteriškosios esybės optimumas yra susijęs su latentine jos jėgų būsena. Tokios būsenos jos anaiptol nėra lygios nuliui, ir būtų naivus dogmatizmas manyti,

kad visos jėgos, visos potencijos tik tada yra vertingas įnašas į subjektyvią ir objektyvią egzistenciją, kai jos yra pasiekusios tokią stadiją, kurią mes vadiname visišku išsivystymu. Kokios nors būtybės „galimybės" anaiptol nėra labai tolimos, virš jos plevenančios pranašystės, kurios kada nors taps aktualios, jos jau ir dabar yra visiškai pozityvios, jos yra tam tikra charakteringa dabartis, kuri egzistuoja anaiptol ne tik kaip kokios nors kitos, būsimos formos pretenzija. Ir visiškai galimas dalykas, kad kokios nors būtybės būsena, kuri užbėgant už akių vadinama potencialia, o faktiškai vis dėlto jau yra tikra, šiai būtybei apskritai yra aukščiausias taškas ir įmanoma tobuliausia jos būties išraiška. Nepagrįsta tai atrodo tik dėl blogo įpročio žmogaus gebėjimus, intelektualinius arba tik dinaminius, kūrybinius arba jausminius, arba dar kokius nors, traktuoti kaip izoliuotus ir savarankiškus, kaip nuo pradžios iki galo savimi apsiribojančias ir tik sau vertingas raidos sekas. Taip tuos gebėjimus traktuojant, kuris nors atskiras iš jų, žinoma, patenkinamą vaizdą gali įgyti tiktai maksimaliai atsiskleisdamas. Tačiau jeigu mes juos suvoksime kaip individualaus visuminio gyvenimo, kuris tarsi kanalizuotas į visus atskirus mūsų gebėjimus, narius arba apraiškas, iškart nušvinta galimybė, netgi tikimybė, kad vertybiniu požiūriu aukščiausias visos ir vientisos asmenybės išsivystymas iškyla virš tų atskirų labai skirtingo ilgio sekų, todėl potencijų atsiskleidimas reikšmingas ne joms pačioms, bet jas aprėpiančiai žmogaus visumai, ir todėl kiekvienos jų atsiskleidimas bus reikalingas labai nevienodu mastu, kad įgalintų pasiekti organišką tos visumos tobulumą.

Tad koks vis dėlto yra žmogiškosios, kartu ir vyriškosios, egzistencijos santykis su šia galimybių ir jų aktualizavimo problema? Kiekviename iš mūsų slypi neribotos galimybės veikti, ir daugeliu atvejų tiktai išoriniai

stimulai ir poreikiai mums atskleidžia, ką mes iš tikrųjų galime. Tai, žinoma, yra visiškai realūs, psichiškai pozityvūs elementai, kurie suvokiami kaip galimybės tik todėl, kad juose įžvelgiama anticipacija to, kas iš jų eventualiai išsiskleis; todėl, tiksliau kalbant, bet kokią mūsų gyvenimo aktualybę mes galime traktuoti kaip galimybę, nes kiekviena iš jų išsiskleidžia arba gali išsiskleisti kaip tolesnis faktinis pavidalas. Tiktai siauresne žodžio prasme mes tokias vidines sekas išskaidome į galimybę ir tikrovę, ir ypač paskutinis narys grąžina į tas parengiamąsias būsenas, kurias arba galima konstruoti tik po jų padarinių išsiskleidimo, arba jos gyvuoja mumyse tik kaip neaiškūs jausmai ir daugiau ar mažiau netikros nuojautos. Jeigu mes dalyką suprantame šitaip, tai mūsų egzistencijos pagrindinė ekstensyvioji dalis susideda iš galimybių; tai, kas mes esame kaip visiškai išsirutuliojusios sąmonės tikrovė, visuomet tėra vien to rato centras, ir vien juo, vien šia tikrove apsiribojantis gyvenimas būtų neįsivaizduojamai kitoniškas ir skurdus. Juk mes taip pat esame ir šios potencialybės, jos yra ne kažkas sutelkta ir negyva, bet nuolatinis aktyvumas – tik gal ne visada mūsų refleksijos joms primesta kryptimi nuo galimybės į visiškai apibrėžtą tikrovę; galbūt tos potencialybės apskritai neveikia jas atitinkančios tolimesnės tikrovės kryptimi. Taigi vyriškuoju požiūriu kas nors gali būti potencialybė, galutinių vertybių, vien kurių įgyvendinimas galimybei suteikia prasmę, nebrandumas, o moteriškojoje psichikoje tas pats dalykas yra prasmės kupina tikrovė, tiesioginis tokio visuminio gyvenimo sąryšio užbaigtumas arba šio užbaigtumo laikmena.

Ten, kur yra tokia diferencijuota struktūra, ji kartu atrodo reliatyviai vieninga, savyje uždara; todėl galbūt abu šiuos aspektus galima traktuoti kaip to paties psichinio įforminimo išraiškas – aišku, simbolines. Ten, kur

atskiros sekos reikšmę charakteriui ir sąmonei, valiai ir vertinimui įgyja tiktai tame taške, kurį mes vadiname visišku jų išsivystymu, atsiras išcentrinės, kai kuriose vietose toli išsikišančios, atskiras raidos linijas stipriai pabrėžiančios egzistencijos vaizdas; vystymosi principas ir diferenciacijos principas čia eina išvien. Ir atvirkščiai, kur sekos vertė ir vidinis veiksmingumas susipina tada, kai yra potencialybės ir nebrandumo stadijoje, – tai yra du visiškai dviprasmiški terminai, nes jie tai, kas dabar reikšminga, apibūdina ateities požiūriu, o tai, kas pozityviai veiksminga, apibūdina vien neigimu, – ten esybės aprėptis sutelkta arčiau jos centro, lieka prie asmenybės gyvenimo apskritai ištakų. Taigi kuo daugiau potencialybių – visuomet tikrovės esmę apibrėžiančia prasme – turi ši aprėptis, tuo vieningesnę, tuo mažiau į nutolusias atskirybes suskilusią mes ją jausime.

Aš nurodau tik du specialius ir vieną nuo kito labai nutolusius šio moteriškosios esybės vieningumo bruožus, kuriuos mes galbūt tik todėl išreiškiame tokiomis negatyviomis sąvokomis kaip nediferencijuotumas, objektyvumo stoka ir t. t., kad kalba ir sąvokų sudarymas iš esmės orientuojasi į vyriškąją esybę. Kai moteris pradėta priimti dirbti kalėjimo prižiūrėtojomis, patyrę įkalinimo žinybos specialistai nurodė, kad į tokį darbą reikia priimti tik labai išsilavinusias moteris. Mat kalinys vyras noriai paklūsta savo prižiūrėtojui ir tada, kai šis yra daug mažiau už jį išsilavinęs, tačiau kalinės moterys beveik visada sudarydavo sunkumų mažiau išsilavinusiai prižiūrėtojai. Vyras savo asmenybę kaip visumą atskiria nuo esamo atskiro santykio ir išgyvena jį kaip gryną, nieko daugiau, išskyrus tam tikro momento aplinkybes, neapimantį dalykiškumą. Moteris, atvirkščiai, šiam momentiniam santykiui negali leisti rutuliotis kaip nuasmenintam, ji išgyvena jį kaip neatskiriamą nuo jos vieningos

visuminės būties ir todėl įtraukia į jį palyginimus ir pasekmes, išplaukiančias iš jos asmenybės kaip visumos santykio su jos prižiūrėtojos asmenybe kaip visuma. Tačiau dėl tokios sandaros, antra, turėjo atsirasti didesnis moterų jautrumas ir pažeidžiamumas – daug labiau negu dėl atskirų psichikos elementų subtilesnės ar silpnesnės struktūros. Diferencijuotumo stoka, uždaras psichinės esmės vieningumas neleidžia, taip sakant, lokalizuoti jokios atakos, kiekviena iš jų iš savo išeities taško vienodai nukrypsta į visą asmenybę ir tada lengvai pataiko į visus galimus, apskritai lengvai sužeidžiamus arba silpnus taškus. Apie moteris sakoma, kad jos tomis pačiomis aplinkybėmis įsižeidžia lengviau negu vyrai; tačiau tai kartu reiškia, kad jos pavienį, į kokį nors atskirą tašką nukreiptą puolimą dažnai jaučia kaip nukreiptą į visą jų asmenį – nes jos yra vientisesnės natūros, kuriose dalis neišsiskiria iš visumos kaip savarankiškas gyvenimas.



Taigi nors moterys nepajėgios plėtoti objektyviąją kultūrą, tai anaiptol nėra dinamiškas trūkumas visuotinių žmogiškųjų reikalavimų atžvilgiu, bet liudija tik esybės, kurioje visi gyvenimo turiniai egzistuoja tik išplaukdami iš nedalomo subjektyvaus centro ir yra betarpiškai su juo susilieję, ir jos išmėginimo dalykiniame pasaulyje, koks jis yra sukonstruotas diferencijuotos vyro prigimties, neadekvatumą. Žinoma, vyrai yra dalykiškesni už moteris. ✧

Kadangi čia didelį poveikį daro prieštaravimas tarp visuotinės moterų esmės ir visuotinės mūsų kultūros formos, tai šioje kultūroje moterų pastangos yra tuo labiau suvaržytos, kuo betarpiškiau jos susiduria su šiuo visuotiniausiu ir formaliu kultūros momentu kaip *reikalavimu*, ir tai ypač išryškėja originalios kūrybos atveju. ✧ Ligšiolinės kultūros rėmuose moterų pastangos yra

sėkmingos tiek, kiek jų darbo objektas jau yra įtraukęs į save šios, t. y. vyriškosios, kultūros dvasią, ir patiria nesėkmę tiek, kiek reikia užsiimti pirmine gamyba, t. y. tokia, kai jos savo iš pat pradžių kitaip disponuojamą *originalią* energiją pirmiausia turi įlieti į tokias formas, kurių reikalauja objektyvi, taigi vyriškoji kultūra.

Tačiau ši kultūra yra vyriška dvejopa prasme. Tokia ji yra ne tik todėl, kad jos raidai būdinga objektyvi specializuoto darbo forma, bet ir todėl, kad šios formos užpildomos, atskiri darbai atliekami, o tų darbų elementai sujungiami į atskiras profesijas tokiu būdu, kuris atitinka būtent vyriškuosius gebėjimus, savitą jų ritmiką ir intenciją. Taigi, jau nekalbant apie tą principinį formos keblumą, būtų dar vienas neadekvatumas, dar viena kliūtis kurti naują kultūros intensyvumą ir kokybes, jeigu moterys ta pačia prasme kaip ir vyrai norėtų tapti gamtos tyrinėtojomis arba technikėmis, gydytojomis arba menininkėmis. Aišku, kad taip gana dažnai atsitiks, ir šitai smarkiai didins subjektyviosios kultūros kiekį. Tačiau jeigu jau turi būti objektyvioji kultūra ir moterys paklūsta jos formai, tai naujų kultūros niuansų ir jos ribų išplėtimo iš jų galima laukti tik tada, kai jos padaro ką nors, *ko vyrai negali.* Tai yra klausimo esmė, moterų judėjimo ir objektyviosios kultūros santykio ašis. Kai kuriose srityse veiklos, kuri dabar dalykiniu požiūriu laikoma vieninga (nors iš tikrųjų ši dalinių funkcijų sintezė buvo adekvati vyriškam darbo pobūdžiui), suskaidymas sukuria specifinius moteriškos veiklos barus. ✧



Labiausiai priimtinu būdu moteriškosios esybės objektyvavimasis kultūros kūryboje pasireikš meno srityje, kur tam jau egzistuoja kai kurios prielaidos. Literatūroje vis dėlto jau yra nemažai moterų, kurios neturi vergiškų ambicijų rašyti „kaip vyrai“ ir kurios vyriškais

pseudonimais neparodo, kad neturi jokio supratimo apie tą tikrą originalumą ir specifinį reikšmingumą, kurį jos galėtų pasiekti kaip moterys. Žinoma, išgauti moteriškų niuansų literatūrinėje kultūroje irgi yra labai sunku, nes poetinės kūrybos visuotinės formos yra vyriškas produktas ir todėl tikriausiai šiek tiek priešinsis užpildymui specifiniu moterišku turiniu. ✧ Mažesnių keblumų negu kitos literatūros formos moterų kūrybai, atrodo, sudaro romanas, ir būtent todėl, kad jis savo problemų ir meninės struktūros požiūriu yra ne tokia griežta ir tvirtai apibrėžta forma. Jo kontūro linijos nėra visiškai uždaros, jis negali visų jame užmegztų gijų vėl sujungti į vienybę, ir daugelis jų, taip sakant, ištrūksta už jo ribų į neapibrėžtumą, o neišvengiamas jo realizmas neleidžia, kad jis taip įveiktų tikrovės chaosą, kaip tai su savo griežta ritmika ir regimai dėsninga struktūra padaro lyrika ir drama. Griežtos pastarųjų formos suteikia joms vyrišką *a priori*, kuris nevaržo romano, pasižyminčio atlaidumu ir gana laisva forma, todėl literatūrinis moterų instinktas iš pat pradžių paskatino jas imtis romano kaip tikrojo jų žanro. ✧



Tačiau negali būti jokios abejonės, kad savita moteriškumo prigimtis geriausiai atsiskleidžia vaidybos mene, ir anaiptol ne vien todėl, kad vaidmenys čia jau savo turiniu gali būti moteriškos pakraipos, – tai išplaukia apskritai iš vaidybos meno gilesnės esmės. Nėra kito tokio meno, kur asmenybės atliekami veiksmai ir ji kaip visybė būtų susieti į tokią glaudžią vienybę. Tiesa, tapybos, poezijos, muzikos pamatas yra visas dvasinis bei kūniškas žmogus, tačiau šie menai žmogaus jėgas nukreipia viena kryptimi tekančiu kanalu, ir tiktai jo gale pasirodo pasiektas rezultatas, kuriame daugelis iš tų jėgų gali tapti nematomos, – tai būdinga netgi šokio menui,

nes jis nustelbia kalbą, ir reprodukuojančiai muzikai, nes vaizdumas čia nėra svarbiausias dalykas. Laikinė šio aspekto išraiška šiuose menuose yra aktualaus kūrybos momento atskyrimas nuo toliau savarankiškai egzistuojančio produkto, o vaidybos menas negali palikti jokio intervalo tarp proceso ir veiklos rezultato; jo subjektyvus ir objektyvus aspektai čia visiškai susijungia į vieną gyvenimo momentą ir tuo suteikia koreliatą arba parengtą formą besąlygiškam visos asmenybės įsiliejimui į meninį reiškinį. Tad jeigu apskritai esama tokio dalyko kaip moteriškosios esybės formulė, tai ji sutampa su šia vaidybos meno esme. ✧



Aš toliau nenagrinėsiu galimybių bendrose kultūros sferose išskirti atskiras moteriškosios, vyrams neprieinamos kūrybos sritis, taigi tas sritis, kuriose moterys prisideda prie objektyviosios kultūros plėtotės. Dabar tik atkreipsiu dėmesį į tas dvi moterų veiklos sritis, kurios plačiąja prasme priklauso kultūrinei kūrybai arba tokia yra laikomos: tai namai ir moterų poveikis vyrams. Net ir tais atvejais, kai „namams“ būdavo priskiriami aukščiausi įvertinimai, jie vis dėlto paprastai visuomet būdavo siejami su atskira veikla, o ne su namais kaip gyvenimo apskritai kategorija. Daugeliui svarbiausių kultūros darinių būdinga tokia savotiška schema: toks darinys, viena vertus, yra bendro gyvenimo dalis, jis yra suderintas su kitomis, taip pat jų esmės formos apibrėžtomis sritimis ir kartu su jomis bei sąveikaudamas su jomis sudaro mūsų individualios, visuomeninės, dvasinės esaties visumą. Tačiau, antra vertus, kiekvienas toks darinys yra *visas* pasaulis, t. y. forma, į kurią apskritai įimami gyvenimo turiniai ir kurioje jie pagal tam tikrą dėsnį sutvarkomi, traktuojami ir išgyvenami. Mūsų esaties struktūra pirmuoju požiūriu atsiskleidžia kaip vienas su

kitu susipynusių, suformuotų turinių suma, o antruoju požiūriu, taip sakant, kaip suma pasaulių, iš kurių kiekvienas tą patį esaties turinį apima specifine arba visybę išreiškiančia forma. Tokie pasauliai yra religija, menas, praktinis veiklumas, pažinimas. ✧ Gyvenimo, net ir labiausiai atsidavusio valstybei, visumoje pati valstybė vis dėlto yra tiktai vienas elementas greta kitų, priklausančių kitoms mūsų interesų formoms. Tačiau, antra vertus, valstybė gali būti ir visa apimanti forma, kuri į savo organizaciją ir įtakos sferą gali vienaip ar kitaip įtraukti visus įmanomus gyvenimo turinius, – istorinės valstybės įvairiu mastu įgyvendina šią principinę galimybę. Tad galiausiai ir „namai“ vaidina šį dvejopą kategorinį vaidmenį. Jie pirmiausia yra jų narių, kurių asmeniniams ir religiniams, verslo ir dvasiniams interesams, kad ir kokie iškilūs ar minimalūs jie būtų, vis dėlto neužtenka „namų“ ir kurie todėl iš jų ir tų interesų konstruoja savo gyvenimą, gyvenimo momentas; be to, namai dar yra ypatingas būdas, kuriuo komponuojami *visi* gyvenimo turiniai, ir nėra – bent jau labiau išsivysčiusiose Europos kultūrose – tokių interesų, tokių išorinio ir vidinio pobūdžio pasiekimų ar praradimų, tokios su individais vienaip ar kitaip susijusios srities, kuri kartu su visomis kitomis neįeitų į nepakartojamą namų sintezę, tokios, kuri nebūtų kaip nors į juos įsiliejusi. Namai yra gyvenimo dalis ir kartu ypatingas būdas sukaupti visą gyvenimą, jį atspindėti ir formuoti. Visa tai realizuoti yra didžioji kultūrinė moters paskirtis. Čia mes susiduriame su moters ypatingų gebėjimų ir interesų, jausenos ir intelektualumo, visos jos esybės ritmikos suformuotu objektyviu dariniu, kurio savitumo su niekuo negalima palyginti. Abi namų reikšmės – namai kaip dalis ir kaip visuma – galioja, žinoma, abiem lytims, tačiau jos padalytos taip, kad vyrui namai daugiau reiškia

gyvenimo apskritai dalį, o moteriai jie pirmiausia reiškia ypatingai suformuotą visumą. Todėl namų prasmės – ir objektyviu požiūriu, ir moteriai – neišsemia kokie nors atskiri jų uždaviniai, kartu ir tie, kurie susiję su vaikais; namai yra sau pakankama vertybė ir tikslas, šiuo požiūriu jie analogiški meno kūriniui – nors visa pastarojo subjektyvi kultūrinė reikšmė yra jo daromas poveikis suvokiantiesiems, tačiau, be šio poveikio, tik dėl jo paties dėsnius atitinkančio tobulumo jis turi ir objektyvią reikšmę. Tai, kad šitaip suprantama kultūrinė namų sandara nedažnai būna aiški, priklauso nuo takių, nepastovių, momentui ir asmenims tarnaujančių jų atskirų apraiškų, – dėl jų objektyvi kultūrinė pačios *formos*, kuria namai įvykdo šių tekančių, susiliejančių veiksmų sintezę, reikšmė lieka nepastebėta. Vis dėlto „namams“ būdinga ne tik tų momentinių veiksmų suma, bet ir savitas poveikių, prisiminimų, gyvenimo organizacijos pastovių vertybių formavimas, kuris yra radikaliau susijęs su kintamu ir asmeniniu valandos ir metų gyvenimu negu objektyvi vyriškos kilmės kultūrinė veikla. ✧

Taigi namams būdinga savita struktūra: pasižymėdami ramiu uždarumu (bent jau tokia yra jų idėja), jie vis dėlto kažkaip sutraukia į save visas kultūrinio kosmoso linijas, suteikia veiklai ir kūrybai regimą pastovią vidinę vienybę ir atskleidžia tą realų ir simbolinį ryšį su moters esybe, dėl kurio tampa galimas jos didysis kultūrinis darbas. Pagal visai kitokią formulę yra sukonstruota kita moteriai paprastai priskiriama kultūrinė reikšmė. Originalią ir objektyvią kultūrinę moterų veiklą esą sudaro tai, kad kaip tik jos dideliu mastu formuoja vyro sielą. Kaip pedagogikos faktai arba žmonių poveikiai vieno kitam teisinėmis priemonėmis, arba pagaliau ir menininko atliekamas medžiagos apdorojimas priklauso objektyviajai kultūrai, taip jai priklauso ir moterų daro-

mos įtakos, formavimai ir performavimai, dėl kurių vyro siela yra tokia, kokia ji yra. Šiuo formavimu moterys išreiškia pačios save, jos čia kuria objektyvų ir tik dėl jų veiklos įmanomą darinį, kuria ta pačia prasme, kokia apskritai galima kalbėti apie žmogiškąją kūrybą, kuri visuomet yra tiktai kūrybinio poveikio ir jo objekto jėgų bei apibrėžtumų atstojamoji. Šiuo atveju mes galime sakyti, kad moters kūrinys yra vyras, nes iš tikrųjų vyrai būtų kitokie negu yra, jeigu jie nepatirtų moterų įtakos; ir ši įtaka siekia gana toli, nes vyrų elgesys ir veikla, trumpai sakant, visa vyriškoji kultūra iš dalies pagrįsta moterų poveikiu jiems arba, kaip sakoma, jų „įkvėpimu". ✧ Tai, ką moterys suteikia, paradoksaliai kalbant, yra betarpiškumas, tik joms priklausanti būtis, kuri, kai ji palyti vyrą, sukelia jame tai, kas fenomenologiškai į ją nė kiek nepanašu; tiktai jame ji tampa „kultūra". Tiktai ši modifikacija leidžia suprasti, kad moterys yra vyrų kultūrinės kūrybos „įkvėpėjos". Tačiau betarpiškesne, patį turinį apimančia prasme to paties pasakyti negalima: neįmanoma Rahelės laikyti Jokūbo darbų „įkvėpėja" arba tarti, kad šia prasme Don Kichoto žygius „įkvėpė" Dulsinėja iš Toboso arba Ulrike von Levetzow – „Marienbado elegiją".

Taigi namai galų gale lieka didžioji kultūrinė moterų misija, nes minėtoji savita namų kaip gyvenimo kategorijos struktūra įgalina būtybes, kurioms apskritai jų gyvenimo objektyvavimas yra gana svetimas, vis dėlto plačiausiu mastu jį čia pasiekti. Namų tvarkymas tam tikru mastu priklauso tai šio darbo pradžioje pabrėžtai kultūros kategorijai, kuri vadinama „antriniu originalumu". Čia yra nurodomi tipiniai tikslai ir bendros realizavimo formos, tačiau ir tie tikslai, ir tos formos vis dėlto kiekvienu atveju lieka susiję su individualiu nepastovumu, spontaniškais sprendimais ir atsakomybe nepasikartojančiose

situacijose. Namų šeimininkės profesija, nepaisant visos jos įvairovės turinti tam tikrą vieningą prasmę, yra tarpinis darinys tarp pirminio kūrybiškojo Aš kūrybos ir gryno iš anksto nužymėtų veiklos formų atkartojimo, ir tai lemia jos vietą socialinėje vertingumo gradacijoje. Yra daugybė vyriškų profesijų, kurios nereikalauja specifinių sugebėjimų ir vis dėlto nėra antraeilės, jos nebūtinai yra kūrybiškos ir individualios, bet vis dėlto nepaneigia individo socialinio rango: tokios yra teisininko ir daugelis su prekyba susijusių profesijų. Toks socialinis įforminimas būdingas ir namų šeimininkės profesijai: ji prieinama kiekvienam vidutinių gabumų žmogui ir vis dėlto nėra nesavarankiška ir antrarūšė, bent jau neturi tokia būti. Čia tenka pakartoti seniai trivialų tapusį pastebėjimą. Dėl šiuolaikinių procesų vis daugiau moterų netenka namų šeimininkės profesijos, o kitoms ji tampa vidujai tuščia, – tai lemia vyrų baimė vesti, keblumai, kurių vedyboms sudaro didėjanti individualizacija, vaikų skaičiaus ribojimas, daugybės užsiėmimų pašalinimas iš „namų“, – todėl antrinio originalumo veiklos klodas moterims vis labiau užsiveria ir jos skatinamos rinktis labai aukštas ir labai žemas profesijas: aukščiausias, dvasiškai produktyvias profesijas, kurioms visuomet reikalingi tik visiškai išskirtiniai sugebėjimai, ir antraeiles, kurios lieka žemiau jų socialinių ir asmeninių pretenzijų. Kaip tolygi teisinei karjerai, kuri kad ir nespecifinė, bet vis dėlto savarankiška ir nėra antrarūšė, moterims lieka – jeigu nekalbėsime apie visai siauras sritis – tiktai namų šeimininkės profesija; juk tai, kad mokytojos profesija irgi laikoma tokia, yra veikiau fatalus nesusipratimas, kurį galima paaiškinti tik dideliu tokios tarpinės profesijos reikalingumu; iš tikrųjų pedagoginė veikla reikalauja tokių pat specifinių įgimtų gebėjimų kaip ir mokslinė ar meninė veikla.

Į šiuos dalykus mes pažvelgėme istoriniu aspektu. Kur kas sunkiau išdėstytų minčių požiūriu įvertinti objektyvios moteriškosios kultūros, taigi tokio turinio, kuris kaip toks vyrams iš principo nepasiekiamas, kūrimo ateities galimybes. Jeigu naujasis moterų laisvės sąjūdis savo siekiais vestų prie *moteriškosios esybės objektyvacijos* ta pačia prasme, kokia ligšiolinė kultūra buvo vyriškosios esybės objektyvacija, o ne prie savo turiniu tokių pat, tik moterų vykdomų pastarosios kultūros atkartojimų (dėl specifinės jų vertės aš čia nediskutuoju), tai šitaip, žinoma, būtų atrasta nauja kultūros pasaulio dalis. Ne „savarankiška žmonija", kuri remiantis kitu požiūriu yra laikoma moterų judėjimo idealu, o „savarankiška moterija (*Weibtum*)" čia mums gali būti toks idealas, nes jau turint galvoje istorinį vyro ir žmogaus tapatinimą žmonija kaip tik atsižvelgiant į jos turinį turėtų būti pripažinta vyrija. Visi tokie tikslo formulavimai galiausiai liudija, kad moterys nori tapti tuo, kuo yra vyrai, ir turėti tai, ką turi jie. Tokios orientacijos vertės aš čia neneigiu, tačiau objektyviosios kultūros požiūriu turi būti svarstoma ne *ji*, o tik savarankiška *moterija*, t. y. to, kas specifiškai moteriška, išskyrimas iš gyvenimo proceso susiliejusio betarpiškumo paverčiant tai savarankišku realiu ir idealiu dariniu. ✧

Tačiau aš čia nediskutuoju nei dėl kelių į objektyvią moteriškąją kultūrą, nei dėl jos turinių, kuriuos realizuoti susidarytų galimybės, kiekio. Bet principų lygmenyje dar lieka didžiulė formali problema, kurią kaip giliausią ir svarbiausią siekė išsiaiškinti visi ligšioliniai svarstymai: ar apskritai specifinei moteriškajai būčiai, giliausiam jos vidujiškumui neprieštarauja jos turinių objektyvacija; ar ne nuo šio klausimo ir reikalavimo čia kaip tik prasideda taip dažnai smerkiama mąstymo klaida – moteriškajai esybei taikyti vertinimo kriterijų, kurį

suponavo diferencijuota vyriškoji esybė. Objektyviosios kultūros sąvoka buvo tokia abstrakti, kad jeigu ji istoriškai ir būtų buvusi užpildyta tik vyrišku turiniu, vis dėlto galėjo kilti ir jos būsimo moteriškojo konkretizavimo idėja. Tačiau galbūt objektyvioji kultūra ne tik savo ligšioliniu turiniu, bet ir grynai kaip tokia, kaip realizavimo forma apskritai yra moteriškajai esybei tokia heterogeniška, kad objektyvi moteriškoji kultūra yra *contradictio in adiecto*.

Niekas neginčys, kad atskiroms moterims pavyksta arba gali pavykti kurti objektyviąją kultūrą; tačiau dėl to dar nėra aišku, ar šioje kūryboje objektyvuojamas moteriškumas kaip toks, tai, ko negali joks vyras. Tik su labai didelėmis išlygomis galioja teiginys, kad žmones pažįstame iš jų kūrinių: mes kai kada esame daugiau negu mūsų kūrinys, kai kada – nors tai skamba paradoksaliai – mūsų kūrinys yra daugiau negu mes, kai kada kūrinys ir jį sukūręs asmuo yra tarsi svetimi vienas kitam arba atitinka vienas kitą tik atsitiktiniais fragmentais. Ar kokiuose nors kultūros dariniuose – išskyrus „namus“ su savita jų struktūra – moters esmiškumas tikrai yra tapęs „objektyviąja dvasia“, mes tvirtai negalime pasakyti; dėl to, žinoma, pasidaro tuo labiau tikėtina, kad moteriškąją kultūrą stabdė ne atskirų kultūros turinių ir jų istorinės raidos atsitiktinumas, bet principinis moters esybės formos (*Wesensform*) ir objektyviosios kultūros apskritai formos neatitikimas. Kuo radikaliau šitaip išsiskiria vyro esybė ir moters esybė, tuo mažiau iš šio skilimo išplaukia – paprastai iš jo kildinamas – moterų deklasavimas, tuo autonomiškiau jų pasaulis iškyla ant visiškai savito, su vyriškuoju pasauliu nesidalijamo ir iš jo nepasiskolinto pamato; žinoma, čia gali atsirasti daugybė bendrumų, nes anaiptol ne viskas, ką žmogus daro ir kuo jis gyvena, išsiplėtoja iš to galuti-

nio moteriškumo arba vyriškumo pagrindo. Aukščiausias taškas, iki kurio kultūros istorijos traktavime, atrodo, galėjo pakilti moterų savarankiškumo ir lygiavertiškumo idealas, – objektyvi moteriškoji kultūra, paraleli vyriškajai ir šitaip įveikianti istoriškai prievartinį pastarosios idealizavimą, – ir šis taškas einant ta pačia kryptimi čia dar gali būti peržengtas. Juk vyriškasis objektyviosios kultūros monopolizavimas vėl būtų įteisintas, nes ji jau kaip formalus principas būtų vienašališkai vyriška, o jos matu neišmatuojama ir savo turinių negalinti taip pat įforminti moteriškoji egzistencijos forma pateiktų save kaip kitą ir galiausiai kaip savarankišką. Pastarosios prasmė tada jau nebebūtų ekvivalentiškumas objektyviosios kultūros bendros formos *viduje*, bet liudytų tokius du visiškai skirtingai ritmizuotus egzistencijos būdus, iš kurių vienas yra dualistinis, nukreiptas į tapsmą, žinojimą ir norėjimą ir todėl savo iš gyvenimo proceso gaunamus gyvenimo turinius objektyvuoja kultūros pasaulyje, o kitas yra anapus šitaip subjektyviai kuriamo ir šitaip objektyviai išsiskleidžiančio dvilypumo ir todėl turi ne mėginti įlieti savo gyvenimo turinius į kokią nors jų atžvilgiu išorinę formą, bet ieškoti į vidų nukreipto jų tobulumo. Ir dabar mes dar galėtume paneigti anksčiau išsakytą mintį, kad moterys turi savą *pasaulį*, pačiais savo pagrindais nesulyginamą su vyrų pasauliu. Juk jeigu moters esybę suvoksime radikalia prasme, kuri siekia apibūdinti ne atskirą moterį, o jos savitumo principą, kuri pripažįsta vieną lygtį: objektyvu = vyriška, kad tuo fundamentaliau atmestų kitą lygtį: vyriška = žmogiška, – tai moters sąmonė, matyt, visiškai nesusiklostys į „pasaulį“. Juk „pasaulis“ yra tam tikra sąmonės turinių forma, susidaranti dėl kiekvieno iš jų priklausymo visumai, kurioje kiekviena dalis yra anapus kiekvienos kitos dalies, o jų suma – anapus Aš.

Taigi pasaulis yra – niekada visiškai nerealizuojamas – Aš, kurio transcendentalinė funkcija yra išeiti iš savęs paties ir kurti anapus savojo Aš, idealas. Todėl jis kaip transcendentalinė kategorija būtų neįmanomas ten, kur metafizinė sielos esmė nenukreipia savęs dualistine ir objektyvistine linkme, o užsidaro pačios būties ir paties gyvenimo tobulume.

Versta iš: Simmel G. *Gesamtausgabe, Bd. 14: Hauptprobleme der Philosophie. Philosophische Kultur* / hrsg. von Rūdiger Kramme und Otthein Rammstedt. – Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1996. S. 417–459. – Vertimas sutrumpintas.

EUROPOS IDĖJA

Die Idee Europa

(1915)

Ar šis karas* yra paroksizmas, kažkokia karštligė, kuri tarsi koks viduramžiškas flagelantizmas retsykiais kaip epidemija ištinka tautas ir iš kurios vieną dieną jos prabunda nusikamavusios ir nesuprasdamos, kaip toks pamišimas apskritai buvo įmanomas, ar jis yra milžiniškas Europos žemės perkasimas ir suarimas, kad ji duotų vaisius ir vertybes, kurių pobūdžio šiandien mes dar visiškai negalime nujausti? Antai tautų kraustymasis, kuris tikrai senoms kultūringoms nacijoms atrodė vien beprasmis griovimas, nesuprantama prievarta, vis dėlto parengė sąlygas begalinę vertę turinčiam, prieš tai neįsivaizduojamam gyvenimui ir vaisingumui. Tai, kad niekas negali pateikti teorinio atsakymo į šį klausimą, nepalengvina to spaudimo, kuriuo jis slegia mus dieną ir naktį, tačiau palieka erdvės praktiniam raginimui sutelkti visas mūsų jėgas, kad tikra taptų ne beprasmė, o prasmingoji šios alternatyvos pusė. Ši aplinkybė, žinoma, pakeičia to spaudimo akcentus, bet jo nesušvelnina, nes kiekvieną akimirką mums užkraunama tokia atsakomybė, kokios nepatiria jokia taika. Juk taikos metu mūsų tikslai ir uždaviniai yra aiškūs ir artimi ir tiktai

*Pirmasis pasaulinis karas.

už juos dauguma iš mūsų laikome save atsakingais, o toliau jau neįžvelgiama ateitis tegul tokiu pat būdu pati pasirūpina savimi. Tačiau dabar mes nematome jokių tvirtų kontūrų, kuriuos užpildyti turėtume būti pasirengę, o mūsų laukiantys uždaviniai nusidriekia į neįžvelgiamą sritį ir todėl mums yra beribiai. Žinoma, kaip paprastai ir labiau negu paprastai galioja tai, kad viskas turi subręsti. Tačiau pasaulis, kuriam mes privalome subręsti, bus naujas, galbūt dar niekieno nenuspėtas pasaulis, apie kurį žinome tik tiek, jog mes kiekvienu veiksmu ir kiekviena mintimi esame atsakingi už jį ir už tai, kad jis turėtų prasmę. Žinoma, dar neišspręstoje lygtyje ar nelygybėje vienas priešais kitą yra praradimas ir laimėjimas. Nepaisant viso istorinio filosofinio giliamintiškumo, išmąstančio šio karo „būtinumą“, aš lieku įsitikinęs, kad, jei ne labai nedaugelio Europos žmonių apakimas ir nusikalstamas lengvabūdiškumas, jis nebūtų buvęs įžiebtas; tačiau dabar jis įžiebtas, ir mes jame išgyvenome neregėto masto jėgų atsiskleidimą ir pasiaukojamą entuziazmą. Tačiau kaip priešybė šioms vertybėms dabar vėl pačioje Vokietijoje iškyla visiems žinomi bjaurūs savanaudiško egoizmo reiškiniai. Ir kas šiandien, kai mes kiekvieną dabarties ir ateities laimėjimą apmokame ištikimiausių žmonių praradimu ir savižudišku esamų Europos vertybių griovimu, drįstų spręsti, ar mūsų proanūkiai šią katastrofą prakeiks, ar laimins? Tokia neaiški, dar tiktai kaip uždavinys iškyla mums, gyviesiems, galutinė karo sąskaita, bet mes žinome *vieną* mūsų praradimą, kuris yra praradimas ir niekas daugiau: tas vieningas dvasinis darinys, kurį mes vadinome „Europa“, yra sunaikintas ir neįmanoma pasakyti, ar jis bus atkurtas. Juk niekas negali rimtai tikėti, kad Europa toliau egzistuos be Vokietijos ir Austrijos. Tai yra, aš sakyčiau, grynas praradimas; juk tai jokiu būdu nėra ta

kaina, kurią reikėtų sumokėti už didesnį vokiškumo grynumą ir jėgą. Nors pastarieji tikrai bus karo padarinys, tačiau jo kaina bus tiktai internacionalizmas, – groteskiškai tariant, bastymasis po pasaulį, – kuris yra kratinys, charakterio neturintis ir ribas nutrinantis interesų ir įsitikinimų blaškymasis, daugių daugiausia iš daugelio nacijų susidedanti abstrakcija, sukuriama atsisakant kiekvienos iš jų savitos vertės. Internacionalinė mąstysena ir charakteris, deja, tapę lemtingi ir daugeliui vokiečių, yra visiškai antrinis darinys, kuris atsiranda arba dėl mechaniško sujungimo, arba dėl abstrahavimo ir yra įsišaknijusios nacionalinės esmės priešas. O europietiškumas (*Europäertum*) yra *idėja*, visiškai pirminis dalykas, kuriam neužtenka vien buvimo drauge ar abstrakcijos – nesvarbu, kaip vėlai jis būtų iškilęs ir kaip istorinė galia. Europietiškumas gyvuoja ne tarp nacijų, o anapus jų ir todėl be niekur nieko gali susijungti su kiekvienu atskiru nacionaliniu gyvenimu. Ši ideali „Europa“ yra vieta dvasinių vertybių, kurias gerbia ir kurių siekia šiandienis kultūros žmogus (*Kulturmensch*), jeigu tik jam jo nacionalinė esmė yra neprarandamas turtas, o ne apakinanti ankštuma. Paskutinių dešimtmečių „europietiškiems žmonėms“ neginčijamai būdingas labai ryškus nacionalinis charakteris: Bismarckui ir Darwinui, Wagneriui ir Tolstojui, Nietzsche'i ir Bergsonui. Nė vienas iš jų nėra internacionalus arba kosmopolitiškas (tiktai Nietzsche'i šiek tiek būdingas į tai linkstantis teorinis požiūris ir valingos pastangos, tačiau tai neprieštarauja jo labai vokiškai *būčiai*), tačiau kiekvienas yra perdėm europietiškas; tai, kad kiekvienas iš jų priskirtinas prie „Europos“ kūrėjų, lemia nepaprastai stiprios jų specifinės nacionalinės ypatybės! Europos idėja, įtraukianti į save subtilius dvasiškai brandžių elementų syvus, tačiau neatplėšianti nuo tėvynės jų šaknų, kaip daro

internacionalizmas, nėra nustatoma logiškai arba remiantis apibrėžtais turiniais; kaip ir kitos „idėjos", ji neįrodoma remiantis tuo, kas juntama ir apčiuopiama, o tiktai intuityviai išgyvenama, ir tai, žinoma, yra tik atpildas už ilgas pastangas, nukreiptas į praeities ir dabarties kultūros vertybes. Karo patyrimai turėjo mums parodyti, kiek *reali* buvo ši Europa: ji egzistavo daugelio žmonių vaizduotėje, daug mažesnio skaičiaus žmonių troškimuose, o savastis buvo nykstamam minimumui žmonių, kurie iš tikrųjų turėjo ne ją pačią, bet ją atstojantį simbolį, nes jie tą simbolį sau susikūrė.

Vis dėlto Europos idėja nėra toje pačioje antistorinėje aukštumoje, kurioje esančios metafizinės ir meninės, religinės ir mokslinės idėjos tampa nepažeidžiamos. Ji yra tai, ką galėtume pavadinti *istorine idėja*: dvasinis darinys, kuris nors ir iškilęs virš gyvenimo, bet lieka su juo susijęs ir iš jo įgyja savo reikšmę ir jėgą. Be abejo, Europos idėja, šis savitas dvasinių gėrybių komplekso nuspalvinimas, skiriasi nuo senovės graikų ir romėnų dvasios idėjos ir nuo viduramžių katalikiškosios pasaulio idėjos, – ji, be abejo, yra nemirtinga, bet ji yra pažeidžiama. Žinoma, ji negali apskritai išnykti, bet ji gali tapti nematoma tarsi praėjusios vasaros kometa, kuri irgi neišnyko iš pasaulio ir galbūt vėl sugrįš, jeigu tik mes visi seniai nebūsime jos užmiršę. Tiesos idėja nepraranda nei savo pastovumo, nei spindesio jėgos, net jeigu mes ir klystame, Dievo idėja nieko nepraranda dėl to, kad pasaulis jo neišpažįsta ar nuo jo nusigręžia; tačiau Europos idėja yra nuostabiu būdu susijusi su jos link konverguojančia europietiškų žmonių sąmone – kaip laivas su vandenimis, kurie jį neša, o jeigu jie išdžiūtų, laivas kad ir liktų tas pats laivas, tačiau jo prasmė – apsaugoti ir iš vietos į vietą perkelti žmones ir gėrybes – būtų prarasta.

To, kad Europos idėja negali mirti, nepakanka: ji turi būti gyva. Būtų vyriška pripažinti, kad artimiausiu laiku ji tokia nebus. Ši įžvalga leis išvengti skausmingo nusivylimo neišsipildžius tam tikroms miglotoms viltims, kurios tai čia, tai ten išnyra šiandieninėje literatūroje. Europoje įsivyravusi neapykanta pernelyg išskyrė jos protus, per griežtai net neutralių žmonių simpatijas suskirstė partiškai, kad jie galėtų būti Europos idėjos prieglobstis; per daug nepatiklius ir vienas kitu nusivylusius – tuo visi esame tvirtai įsitikinę – karas padarė net ir mūsų priešininkus: bendra neapykanta mums, kuri dabar juos vargais negalais ir nenatūraliai suvienijo, atlėgus šiai įtampai atsisuks į juos ir pasklis tarp jų. Ne, kūno, kurio siela buvo ta idėja, nariai yra taip atplėšti vienas nuo kito, kad jis dar Dievas žino kiek laiko negalės būti jai savas. Europa prarado „gero europiečio“ sąvoką, kuriai mes, vyresnieji, duodami ir imdami tikėjomės priklausą, dėl to jokiu būdu netapdami internacionalistais ar kosmopolitais (ar dar kaip kitaip gražiai vadintųsi šis šaknų neturėjimas), tačiau kaip tik dėl to savo giliąja esme būdami vokiečiai. Juk kaip gyvenimo esmė yra siekti to, kas yra aukščiau už jį, kaip dvasia labiausiai yra pati savimi, kai ji palyti tai, kas yra daugiau negu dvasia, taip ir – aš tai nagrinėjau kitur šiuose puslapiuose – išsiveržimas virš vokiškumo kaip tik priklauso vokiškumo esmei. Be abejo, dėl to mums gresia daugybė pavojų, nukrypimų ir nuostolių: antai tas ar kitas vokiškas medis nudžiūvo, nes jo šaknys buvo iškastos iš tėviškės dirvos būgštaujant, kad kitaip jo viršūnė „Europos“ nepasieks. Tačiau šie nesusipratimai neturi mums užgožti tos tiesos, kad europietiškumo ilgesys vis dėlto išauga iš gilių vokiškos sielos šaknų.

Tačiau čia slypi ir mūsų paguoda dabar, kai Europos idėja įrašyta į mūsų praradimų sąrašą ir iš jos lieka tik

tai, kas lieka iš visų į jį patekusių mylimų vardų: prisiminimas ir priminimas. Vokietijos idėja yra universali paveldėtoja jėgų, krypusių į Europos idėją, kaip ir į daugelį kitų idėjų, kurios ankstesniam mūsų gyvenimui leido išsilieti per daug plačiai arba per daug siaurai ir kurios dabar nukrypsta atgal į savo šaltinį, kad vėl iš jo tekėtų. Tačiau kadangi mes žinome, kad europietiškumas nebuvo išorinis vokiškumo priedas, kad šis iš savęs virš savęs pakylantis gyvenimas priklauso jo vidujausiai ir savitai esmei, tai žinome, kad šis savo ribose išsiskleidžiantis, savyje vis tikresnis tampantis vokiškumas vieną gražią dieną Europos idėjai suteiks naują gyvenimą, galingesnį ir platesnį negu ankstesnis, ir visiems primins ją kaip nemirtingą. Panašiai būna, kai sūnui susikivirčijus ir susipykus užsidaro jo namų durys: tenka skirtis su tuo, kas jo esybėje yra iš ten kilę ir į ten nuėję, su tuo, kas jis iš tikrųjų yra ir kieno energija bei augimu pagrįsta jo ateitis. Tačiau kartą ateina diena, kai susitaikymas vėl atveria duris ir jis sugrįžta su turtu, kurį galėjo įgyti tik savo paties jėgomis; ir prabudęs kraujo balsas sako jam ir kitiems, jog jau pats giliausias jo šaltinis lėmė, kad tai, ką jis atskirai ir tik sau uždirbo, vėl įtekėtų į seną, iš naujo atkurtą bendrumą.

Versta iš: Simmel G. *Gesamtausgabe, Bd. 16: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur. Lebensanschauung* / hrsg. von Gregor Fitzi und Otthein Rammstedt. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 54–58.

EUROPA IR AMERIKA
APMĄSTYMAS PASAULINĖS ISTORIJOS POŽIŪRIU

Europa und Amerika
Eine weltgeschichtliche Betrachtung
(1915)

Jeigu mes mėginsime užčiuopti tuos pasaulinės istorijos pokyčius, kuriuos parengė karas, tai paaiškės, kad Amerikos veiksmai turėjo gilesnę reikšmę, negu galima spręsti vien iš ginklų tiekimo fakto. Mums dabar sunku susidaryti tikrą mūsų santykio su Amerika vaizdą, kuris atspindėtų šį tą daugiau negu momentinį įspūdį, nes tam mes turime pakilti virš savo vokiškumo ir mąstyti ir kaip Europos valstybė, taigi pripažindami tam tikrą vienybę su visomis kitomis Europos valstybėmis. Tačiau tol, kol kova prieš beveik visą Europą mums yra pats besąlygiškiausias reikalavimas ir aistringiausias mūsų pasiryžimas, taip mąstyti mums yra gana sunku. Ir vis dėlto mes privalome save į tai nukreipti: juk visi su Amerika susiję Vokietijos interesai pagrįsti tuo, kad Vokietija yra ne tik Vokietijoje, bet ir Europoje. Kad ir kaip paradoksaliai šiuo metu tai skambėtų, aš esu įsitikinęs, jog Europa kitų pasaulio dalių atžvilgiu išlieka vienybė, tik reikia susitaikyti su tuo, kad palaikant santykius su jomis lig šiol Europai buvo būdingas tam tikras solidarumas, o dabar ta vienybė įgijo, taip sakant, negatyvų ženklą – tai savyje kovojanti, neapykantos kupina, susidraskiusi Europa.

Prieš kelis mėnesius neutralioje šalyje, viename pasitarime, kuriame buvo kalbama apie mūsų civilius

belaisvius Prancūzijoje, aš susitikau su svarbius pavedimus vykdančiu prancūzu; prancūzas pasakė, kad yra pasirengęs imtis pastangų pagerinti internuotų vokiečių padėtį. Aš laikiau savaime suprantamu dalyku, kad pokalbis negali liesti politikos. Tačiau prancūzas atsisveikindamas pasakė: „Ar žinote, ką aš manau? Vokietija ir Prancūzija ryja viena kitą, kad prie stalo atsisėstų Anglija." Aš čia nekritikuosiu šios pastabos, kuri, išgirsta iš dvasiškai iškilaus, visiškai patriotiškai nusiteikusio prancūzo lūpų, vis dėlto yra įdomi. Tačiau tai, ką ji sako apie vidinius Europos santykius, šiaip ar taip, gresia būti tiesa, kai mes kalbame apie visos Europos santykį su Amerika. Europa ketina nusižudyti, ir Amerika čia mato sau šansą iškilti į pasaulinių įvykių viršūnę. Tai panašu į palikimo tykojimą prie turtingo testatoriaus mirties patalo. Ginklų tiekimas yra šios laikysenos įgyvendinimas. Europa atiduoda Amerikai nemažą dalį savo sunkiai uždirbto turto, o ekvivalentą, kurį ji už tai gauna, išpyškina į orą arba, tiksliau kalbant, panaudoja tam, kad geriau įvykdytų tą savižudybę, kuri įgalintų Ameriką perimti pasaulio viešpaties sostą. Šiuo požiūriu ginklų tiekimas yra ne tik atskiriems tiekėjams naudingi prekybiniai sandoriai, kuriems esą valstybė negali priešintis, nes ji negalinti kištis į tokius privačius reikalus. Veikiau šis tiekimas yra pirmasis didelis praktinis smūgis, kuriuo Amerika tikisi pagreitinti Vakarų Europoje pasaulinės istorijos laikrodžio rodyklės sukimąsi; Europos tautoms įduodami į rankas ginklai, kuriais Amerikos pasitenkinimui jos turi išsižudyti, ir, be to, joms dar leidžiama už tuos ginklus nepaprastai brangiai atsilyginti, – šitaip vienu vieninteliu veiksmu Europos silpnėjimas skatinamas dviem būdais; tai yra pasaulinės istorijos spekuliacijos šedevras!

Aš manau, kad Amerikos elgesys visiškai nepagrįstai aiškinamas palankumu Anglijai. Atskirais atvejais taip, žinoma, gali būti, nes anglomanija anoje pusėje, atrodo, yra gana plačiai įsigalėjusi. Subtilus senas anglas kartą man sakė, kad amerikiečių jis negalįs pakęsti: *they are too english**; kai kurių amerikiečių šeimų aistra savo genealoginį medį sieti su vienu iš „Mayflower" keleivių yra šios idealios santarvės simbolis. Galutinė Amerikos elgsenos motyvacija yra nukreipta prieš Vokietiją, bet tik todėl, kad ji nukreipta prieš Europą – Europą, kurios dalis galiausiai yra ir Anglija! Palankumas Anglijai yra tiktai dabartinėmis aplinkybėmis pasireiškiantis išorinis fenomenas. Be abejo, Amerika lygiai taip pat uoliai tiektų ginklus ir centrinėms valstybėms, jeigu tik joms būtų galima tiekti ir jie būtų reikalingi. Juk šitaip Europai būtų dar esmingiau pagelbėta susinaikinti. Prezidentas Wilsonas netgi išsitarė, kad pagal neutraliteto principus ginklai vienodai galėjo būti tiekiami visoms pusėms ir kad todėl neutralitetas savo ruožtu būtų buvęs pažeistas, jeigu jis būtų uždraudęs tiekimą Anglijai ir Prancūzijai. Tačiau jeigu jis būtų apskritai uždraudęs išvežti ginklus, šitai taip pat visiškai vienodai būtų taikoma visoms pusėms, taigi irgi tiksliai atitiktų griežčiausio nešališkumo principus. *Šio* sprendimo įgyvendinimas, žinoma, būtų gerokai užtvenkęs kraujo upes, tekančias iš pačios Europos pasidarytų žaizdų – ir tekančias į abi puses. Juk savaime aišku, kad kai viena pusė įsigyja ginklų, ir kita pusė stengiasi padaryti tą patį. Taigi Amerika galėjo pasirinkti tokį elgesio būdą, kuris formalaus neutraliteto požiūriu būtų absoliučiai lygiavertis dabartiniam jos pasirinkimui ir, be to, dar realizuotų

*Jie yra per daug angliški (*angl.*).

jos nuolatos skelbiamus humaniškumo idealus. Aš nė kiek neabejoju, kad šie idealai įtakingų amerikiečių buvo plačiai pripažįstami ir kad jie jų nebūtų atsisakę dėl tiesioginės prekybinės naudos. Tačiau, instinktyviai ar sąmoningai, vis dėlto viršų paėmė tas motyvas, kurį visiškai tiksliai išsakė prezidentas: Amerika turi veikti ne už kurią nors kare dalyvaujančią pusę ar prieš ją, ji turi veikti pačios Amerikos labui; pasaulinės istorijos požiūriu tai reiškia, kad intensyvindama šį karą Amerika veikia ne prieš kurią nors vieną pusę, o prieš visas puses, taigi prieš Europą kaip visumą.

Tačiau negi Europa yra pamišusi, kad ji daro šį charakirį? Negi jos dalių partikuliarizmas šio karo iniciatoriams taip atėmė protą, kad nepastebima Europos visuminei egzistencijai iškilusio milžiniško pavojaus, o Amerikos naudai dirbama kur kas platesniu mastu, negu tie ginklų užsakymai? Juk nors ir labai mes tikimės, kad Vokietija iš šio karo išeis kai kuriais atžvilgiais sveikesnė ir stipresnė ir kad viską, kas prarasta, – išskyrus, žinoma, nepakeičiamus žmones, – ji visiškai atgaus, Europa po karo vis dėlto bus nepalyginti silpnesnė. Pakanka prisiminti kad ir galbūt negrįžtamą prestižo praradimą, kurį europietis dėl karo patyrė Afrikoje ir visuose Rytuose. Šitai suprasti, žinoma, kliudė tai, jog platieji sluoksniai jau iš pat pradžių aiškiai nesuvokė, kad šis karas vyksta visiškai skirtingos svarbos lygmenyse. Antai su Prancūzija mes turime užbaigti tam tikrą lokalinį ginčą. Nors Vokietija neabejotinai savo pačios labui iki paskutinio žmogaus turi stengtis ir stengsis išlaikyti Elzasą, tačiau pasaulinės istorijos požiūriu nelabai svarbu, ar tie Elzaso ir Lotaringijos keturiolika tūkstančių kvadratinių kilometrų (pagal teritoriją ir gyventojus apytikriai keturiasdešimtoji Vokietijos dalis) yra Vokietijos, ar Prancūzijos, panašiai kaip šiuo požiūriu yra visiškai

nesvarbu, ar Trentino priklauso Austrijai, ar Italijai. Ir vienas iš šio karo paradoksų yra tai, kad daugiausiai aukų jis pareikalavo iš mūsų ir tos tautos, kurios konfliktas su mumis bent jau neturi jokio reikšmingesnio turinio. Rusijos ir ypač Anglijos karo priežastys, žinoma, kur kas labiau priartėja prie pasaulinės istorinės reikšmės „slenksčio“. Ir vis dėlto aš – kitaip negu kai kurie geriausieji ir giliausieji mūsų mąstytojai – netikiu spekuliacijomis, įžvelgiančiomis neišvengiamą ir vidinį šio karo būtinumą. Niekas negali manęs įtikinti, kad pasaulyje neužtektų erdvės Anglijai *ir* Vokietijai, jeigu tik Anglija sutiktų atsisakyti ne savo egoizmo (to iš jos niekas negali reikalauti), o bent jau trumparegiškiausios jo formos. Kartu mes, manyčiau, galėtume išsaugoti Europoje taiką, jeigu tik to norime, – ir ne dėl pacifistinio idealo, dėl kurio vertės galima ginčytis, bet dėl to, kad Europa, taigi kartu ir Anglija, išsaugotų savo padėtį pasaulyje Amerikos, o galbūt ir Rytų Azijos augančių galių atžvilgiu.

Stipri Europa gali prisidėti prie „pusiausvyros“ tarp šių galių išlaikymo, tačiau ar išsidraskiusi ji dar gali sukliudyti, kad viena iš jų ilgainiui netaptų dominuojanti ir dėl to tam tikru pasaulio istorijos laikotarpiu nepasidarytų ūkinių, o kartu ir kitų kultūrinių pasaulio jėgų centras, – atsakymo kaip tik į šį klausimą mes šiandien pirmiausia ir turėtume ieškoti. Jau prieš dešimtmečius Jacobas Burckhardtas, pasižymėjęs neprilygstamu istoriniu įžvalgumu, sakė, kad Europos tautos per daug pasikliauja „savo padėties saugumu“. Mes iš tiesų esame pernelyg įsitikinę, kad pasaulio istorija turėtų plėtotis Europoje ir kad aukštos jos bangos, prieš tūkstančius metų palikusios Aziją, dabar jau visiems laikams turėtų apsistoti Europoje. Ilgam nusistojus stabiliems santykiams, kai kiekvienai tautai reikėjo rūpintis tik savo,

taip sakant, tiesioginiais asmeniniais interesais, mes praradome tikrai pasaulinių istorinių sprendimų ir jų dimensijų suvokimą. Žiauri šio karo lemtis yra tai, kad ūmūs jo vargai ir kančios neregėtai sustiprino Europos uždarumą tuo momentu, kai šis uždarumas – pasireiškiantis Europos vidinio karo forma – pasaulinės istorijos požiūriu mums kelia lig šiol dar nebūtą pavojų. Galiausiai juk Europa gyvena *viename* name, o Amerika – kitame. Ir ne tik piktadaryste, bet ir trumparegiškumu bei proto stoka mūsų priešininkai, įžiebę šį karą, primena namo gyventojus, kurie nori išvaryti iš butų jiems nepatinkančius kitus gyventojus ir todėl padega visą namą, savo pačių namą.

Versta iš: Simmel G. *Gesamtausgabe, Bd. 13: Aufsätze und Abhandlungen, 1909–1918*, Bd. 2 / hrsg. von Klaus Latzel. – Frankfurt am Main, 2000, S. 138–142.

RELIGINĖS BŪKLĖS PROBLEMA

Das Problem der religiösen Lage

(1911)

Dabarties žmogus, kuris nei yra vidujai susiję̨s su viena iš esamų religijų, nei remdamasis įprastu paviršutinišku „apsišvietimu“ laiko religijų faktus tik žmonijos sapnu, iš kurio ji pamažu prabunda, minėtųjų faktų atžvilgiu atsiduria neapsakomai painioje situacijoje. Esamose istorinėse religijose jis mato didžiulius metafizinės gelmės ir protingumo, etinio išsamumo ir dvasinės reikšmės skirtumus. Tačiau šie skirtumai susiję tik su religinio tikėjimo *turiniais*, o ne su jo principine vieta tikrovės atžvilgiu. Kaip nežinomybės žinojimas, kaip betarpiškas arba vienaip ar kitaip tarpiškas antempirinių dalykų patyrimas Viclipuclis ir Ormuzdas, Baalas ir Vodanas, krikščionių Dievas ir Brahmanas niekuo nesiskiria. Jeigu realumo klausimas esmingai kliudo tikėti vieną iš šių darinių, tai tas pat galioja ir kitų atžvilgiu. Žmogus, apie kurį aš čia kalbu, yra įsitikinęs, kad mes tūnome patyrimo pasaulyje tarsi savo odoje ir kad mūsų kūno pastangos iš jo iššokti būtų tokios pat beviltiškos kaip ir mėginimas kokia nors mūsų sielai duota priemone pasiekti anapusį pasaulį. Juk religinis tikėjimas, kad egzistuoja transcendentinis pasaulis ir kad jis yra toks ir toks, nepakelia jokio susilpnėjimo, tikėjimo turinys turi būti būtis, tokia tvirta, kokią ją mes apskritai galime mąstyti, daug tvirtesnė negu juslinis patyrimo pasaulis.

Apie pastarąjį, matyt, dar galima tarti, kad jis yra „mano vaizdinys". Užtenka, kad jis yra pagal mūsų pažinimo kriterijus savyje suderintas paveikslas, kad šio paveikslo įsivaizdavimas sukelia mūsų praktines reakcijas, kurios išsaugo mūsų gyvenimą pasaulyje. Tačiau jeigu dabar tikintysis empirikui, kuris jam prikiša tikėjimo turinio neįrodomumą, atsakytų: ir tavo pasaulis galiausiai yra neįrodomas, ir jo būtis galų gale yra tikėjimo reikalas, – tai jis klaidingai suprastų pats save. Juk neužtenka, kad tikėjimo faktai būtų „mano vaizdinys"; kitaip negu empirinis pasaulis, jie neatliktų savo paskirties tuo atveju, jeigu jų absoliutus realumas būtų kitoks arba jo apskritai nebūtų. Jeigu Jėzui nebūdingas visiškas, jokiomis pažinimo ir teorijos išlygomis nesusilpnintas realumas, tai jis negali ir mūsų išganyti. Ne vyno vaizdinys pavirsta Kristaus kraujo vaizdiniu, o absoliučia prasme realus vynas tampa absoliučia prasme realiu Kristaus krauju. Tikėjimo faktų tikrumas nepakenčia jokių kompromisų. Tam tikri ratai dvasiškai iškilių dabarties žmonių, kurie galiausiai laikosi požiūrio, nurodyto šio straipsnio pradžioje, neįsisąmonina tikėjimo turinių griežto faktiškumo, nuo kurio priklauso jų galiojimas visose lig šiol egzistavusiose religijose. Jie su „Dievo" vaizdiniu, transcendentine Jėzaus reikšme, nemirtingumu žaidžia mistinį bei romantinį žaidimą, kildindami teisę į tai iš atavistinių jausmų, iš didžiulės tradicijos atgarsių, tačiau iš pastarosios išbraukiama tai, kas svarbiausia, – absoliutus transcendentinio pasaulio realumas.Todėl jie piktnaudžiauja simbolio sąvoka tardami, kad visas jų išlaikytas krikščioniškumas yra mąstytinas tiktai „simboliškai", tačiau visiškai nenurodo, *kas* iš tikrųjų čia simbolizuojama.

Jeigu dabar nekalbėsime apie tuos žmones, kurie neturi drąsos nei tikėti, nei netikėti esamais religiniais

turiniais, tai liks tik įprasta trikdanti šiuolaikinio žmogaus būklė: tai, kad egzistuoja tam tikri tikėjimo turiniai, į kurių realumo teigimą jo intelektualinė sąžinė nesuranda jokio tilto, ir tai, kad jis mato, jog kaip tik šiuos turinius aukščiausio rango ir stipriausia mąstymo jėga pasižymintys protai laiko neabejotinai realiais. Jį apima nerimą keliantis jausmas, kad jam trūksta jutimo galios, kuri kitus įgalina suvokti kažką realaus toje vietoje, kur, kaip jis galėtų prisiekti, nieko nėra ir nieko negali būti.

Iškilus grėsmei prarasti pasitikėjimą arba savo protu (anaiptol ne vien mokslinio įrodymo kriterijų prasme), arba didžiausiais praeities žmonėmis, jam lieka vieno tvirto atramos taško faktiškumas: neabejotinai egzistuojantis religinis poreikis, arba, atsargiau kalbant, tas poreikis, kurį lig šiol patenkindavo religija. Juk Švietimas turėjo būti aklas, jeigu jis manė, kad porą šimtmečių trukusia kritika gali sugriauti tą religinių turinių siekį, kurį žmonija turėjo nuo pat savo istorijos aušros ir kuris viešpatavo nuo pat žemiausių pirmykščių tautų iki aukščiausių kultūros pakopų. Tačiau dėl to pirmiausia ir iškyla visas tos būklės, kuri, šiaip ar taip, šiandien yra būdinga didžiajai kultūringos žmonijos daliai, problemiškumas: jai neduoda ramybės atsinaujinusi tų poreikių galia, tačiau lig šiol siūlytus, o ir dabar siūlomus jų patenkinimo būdus ji laiko gryna fantastika ir todėl su jais atsiduria visiškoje tuštumoje. Lig šiol religija visada pergyvendavo religijas, taigi ji buvo tarsi medis, nuo kurio vis skinami vaisiai. Dabartinė situacija yra nepaprastai rimta dėl to, kad ne ta ar kita dogma, bet transcendentinis tikėjimo turinys kaip toks iš esmės yra įgijęs iliuzinį pobūdį; dabar išlikusi yra jau ne transcendencijos forma, kurią reikia iš naujo užpildyti, o tam tikras gilesnis ir bejėgiškesnis dalykas – *poreikis*, kurį

transcendencija apskritai numalšindavo, kuris pergyveno šį patenkinimą, o dabar yra paralyžiuotas principinės tikėjimo turinių įveikos, tarsi jis būtų atskirtas nuo to kelio, kuris veda į jo paties gyvenimą. Niekur nevedė ir ta išeitis, kuri buvo išmėginta jau XVIII amžiuje: atsisakyti visų dogminių arba „apreikštųjų" atskirybių ir antgamtiškumą traktuoti kaip tokią paslaptingą sritį, apie kurią nieko tikra negalima žinoti ir prie kurios ją mėginančios užčiuopti mūsų hipotezės bei tikėjimai tik daugiau ar mažiau priartėja. Šitaip iš esmės viskas lieka po senovei: nors tikrieji Dievo vaizdinių turiniai sukišami į vieną paketą ir užantspauduojami, tačiau su šiuo paketu elgiamasi taip pat, kaip prieš tai buvo elgiamasi su atskiromis jo dalimis. Atskiro turinio nepriimtinumą tokiu būdu galima išstumti iš akiračio, bet ne turinio apskritai nepriimtinumą.

Jeigu čia visos kitos išeitys atmetamos kaip reikalaujančios visiškai radikalių vidinio elgesio pertvarkymų, tai pirmiausia būtina gerai išsiaiškinti tą posūkį, kurį pradėjo Kantas: religija yra vidinis sielos elgesys ir visiškai skiriasi nuo migloto vaizdinio, esą ji yra kažkoks tarpininkas ir šios vidinės būties, veikimo ar jautimo, bei virš jos pakylančios esaties mišinys. Jeigu egzistuotų koks nors santykis tarp sielos ir to, kas transcendentiška, tai religija, šiaip ar taip, būtų sielos pusėje esanti šio santykio dalis. Kaip daiktai, pasak Kanto, nepersikelia į mūsų vaizduotės galią, taip ir Dievas nepersikelia į mūsų širdį. Ir jeigu vis dėlto yra teigiamas sielos ir Dievo vienabūtiškumas arba jų susiliejimas, tai šitai gali skelbti metafizika arba mistika; tačiau jeigu religija privalo turėti išskirtinę „praktikos" reikšmę, nuo spekuliacijos ją skiriančią prasmę, tai ji yra būtis arba įvykis sieloje, *mums* skirta dalis, ir tokia ji būtų net tada, jeigu Dievas tikrai gyventų mūsų sieloje. Kaip erotinės

prigimties žmogus, matyt, visuomet galiausiai mylės vieną atskirą asmenį, nors jo prigimtis jau iš anksto ir neišvengiamai yra erotinė ir iš principo skiriasi nuo atskirų jos pasireiškimų, taip ir religinga prigimtis iš pat pradžių yra savaime tam tikra linkme nuteikta, ji jau iš anksto gyvenimą jaučia ir jį komponuoja kitaip negu nereliginga prigimtis, ir ji tokia būtų net ir gyvendama nuošalioje saloje, kur jos nepasiektų to, kas dieviška, žodis ar sąvoka. Paprastumo dėlei aš čia turiu omenyje pirmiausia tik tokią „religingą prigimtį" griežčiausia ir išsamiausia prasme. Jeigu mes ją suprantame grynai kaip tokią, tai ji ne tik *turi* religiją kaip savastį arba gebėjimą, bet ir jos *būtis* yra religinė, ji, taip sakant, funkcionuoja religiškai, kaip mūsų kūnas funkcionuoja organiškai. Šis galutinis būties apibrėžtumas nėra vien *turinio*, kuris būna čia vienoks, čia kitoks, dogmos, taip pat jis nėra vien tokios prigimties sielos ypatybės: priklausomybės jausmas ir viltingas džiugumas, nuolankumas ir ilgesys, abejingumas žemiškiems dalykams ir gyvenimo nuostatos – visa tai dar nėra pats giliausias religingo žmogaus religingumas; tai vis dar yra kažkas, kas atsirado iš jo būties, kažkas, ką jis *turi*, kaip meno žmogus *turi* fantaziją ir techninį meistriškumą, didelį juslių jautrumą ir gebėjimą stilizuoti, o ta jo būties substancija, kuri jį padaro menininku ir kurios vientisumas toliau nesuskaidomas, tarsi glūdi po visais šiais dalykais. Man atrodo, kad ši samprata žmogaus religingumą laiko „visuotinių" energijų – jautimo, mąstymo, dorovinio arba geismingo siekimo – kombinacijomis ir modifikacijomis. Tačiau iš tikrųjų religingumas yra fundamentali religingos sielos *būtis*, ir tik ji apibrėžia tų bendrų arba ir specifinių sielos ypatybių atspalvį ir funkciją. Ir, taip sakant, tik paskui – jeigu ir ne laikiška šio žodžio reikšme – ši pagrindinė religinė būtis išsiskaido į poreikį ir jo patenkinimą,

kaip menininko būtis atsiskleidžia kaip poreikio kurti ir kūrinio objektyvaus formavimo koreliacija.

Taigi religingumas kaip natūrali religingo žmogaus ypatybė, suskilęs į *poreikį ir jo patenkinimą*, priešpriešina save religinio *objekto* objektyvumui. Kai asmenybei būdinga nelaikiška religinė būtis pereina į psichologinę poreikio, ilgesio, geismo stadiją, ji reikalauja tikrovės kaip jos įkūnijimo. Čia dabar iškyla visi tie sielos veiksniai, kurie iš seno buvo žinomi kaip kuriantieji dievus: baimė ir vargas, meilė ir priklausomybė, gerovės žemėje ir amžinojo išganymo ilgesys. Tačiau visas kilmės klausimas, aišku, iškyla tik tada, kai vidinė būdinga religinė būtis pasineria į tą diferencijuotą poreikio ir jo patenkinimo formą ir veržiasi į realumą, įtikėtą priešais ją esantį Dievą; kad galėtų remtis visais tais afektais arba pasiduoti jiems, religija turi pirmiausia susisieti su *objektais*. Todėl tik dabar iškyla religijos tikrumo ar klaidingumo klausimas, kuris aiškiai yra beprasmis, jeigu religija suprantama kaip tos pagrindinės žmogaus savybės; juk tikra arba klaidinga gali būti ne būtis, o tik tikėjimas to, kas yra anapus tikinčiojo, realumu. Kai tikėjime atsiranda žinojimui artimas elementas: aš tikiu Dievą kaip per daug juntamą arba kaip per mažai juntamą, – tai tik atskleidžia, kad visa tikinčio subjekto ir tikimo objekto priešpriešа yra tiktai antrinis suskaidymas, nevisiškai tinkama giluminio klodo, pačios savaime tikros, nors žinojimui ir svetimos būties išraiška. Apčiuopomis pateikiami mistiniai įvardijimai – Dievas yra „grynasis kažkas" (kaip priešingybė bet kokiam atskiram kažkam, kurį galima nurodyti) arba jis yra „antesamybė" – siekia ne ko kito, kaip išvengti Dievo tikrumo klausimo; jie jau nebeglūdi tame sluoksnyje, iš kurio išauga religijos šaknys arba religija kaip galutinė pačios žmogaus esybės šaknis. Tačiau kadangi žmogus yra stokojanti būtybė ir

pirmasis jo būties žingsnis atveda jį prie siekio turėti, o pirmasis jo kaip subjekto žingsnis – prie objektyvumo, todėl religinis gyvenimo procesas, šis gilus atskiro žmogaus būties apibrėžtumas, kartu virsta santykiu tarp tikinčiojo ir dėl savęs paties esančio tikėjimo objekto, tarp geidžiančiojo ir patenkinančiojo. Be to, kadangi *poreikis* čia yra lemiamas dalykas, jį įmanoma patenkinti įvairiais būdais, kaip ir bet kokį poreikį apskritai. Taigi anaiptol neatmestina galimybė, kad jį galima patenkinti nereliginiu būdu; juk ir alkio jausmas gali būti numalšintas kitomis priemonėmis, ne tik valgiu, šilumos troškimas gali būti patenkintas ne vien keičiant išorinę temperatūrą ir t. t. Faktiškai tą poreikį, kuris iškyla kaip religinis, gali būti siekiama patenkinti – tuo visiškai nepažeidžiant jo kaip tokio tapatumo – moraliniu arba estetiniu, arba intelektualiniu būdu, ir tai anaiptol nebūtų nukrypimas nuo jo arba jo nuslopinimas. Šiuo poreikio ir jo patenkinimo atskyrimu realumo forma apima ir patį religingumą: dabar malda, magija, ritualas tampa priemone, kuriai būdingas faktinis veiksmingumas. Šitaip subjektyviam žmogui tapus Dievo objektyvaus tikrumo priešprieša, kyla „tiesos klausimas", kova dėl teisingumo ar iliuziškumo, ir religinė būtis perskyla tame lygmenyje, į kurį ji persikelia.

Šios transpozicijos, kurios, kaip liudija istorija, ligšiolinis žmogus negalėjo išvengti, rezultatas yra kaip tik „švietimo" atsiradimas. Jo išvada tokia: arba „realybėje", be žmogaus, yra tai, kas metafiziška, transcendentiška, dieviška, arba, jeigu mokslinis protas tokią realybę atmeta, tikėjimas visu tuo yra subjektyvi fantazija, kuri turi būti aiškinama grynai psichologiškai. Jeigu ši alternatyva taria, kad galima paneigti tai, kas metafiziška, kas psichologiškai nepaaiškinama, tai ji yra klaidinga, ir jeigu religija turėtų ateitį, tai ją reikėtų įveikti. Aš

čia nekalbėsiu apie fundamentalų nesusipratimą, kai religijos priėmimas arba atmetimas yra grindžiamas tiesos sąvoka jos moksline prasme; net jeigu ir egzistuotų pagal šį kriterijų įrodoma „tiesa“ apie galutinius dalykus, religija dėl to nepasidarytų mažiau reikalinga, kaip spalvota fotografija, tobulėjanti iki absoliučiai tikslios žmogaus gyvenimo reiškinių reprodukcijos, negali pakeisti meninio portreto. Čia mes susiduriame su tuo, kad ši alternatyva gali dar turėti trečią variantą: galbūt šis tikėjimas, pats šis sielai duotas faktas yra kažkas metafiziška! Juk kaip tik šiame tikėjime gyvuoja ir save išreiškia religinė būtis, ir jos prasmė ir reikšmė visiškai nepriklauso nuo turinio, kurį tikėjimas perima arba sukuria. Kai žmogus priešpriešina save kokiam nors metafiziniam ir dieviškam, bet kokią empirinę atskirybę pranokstančiam dariniui, tai šitaip jis projektuoja ne visuomet ir ne tik savo psichologines emocijas: baimę ir viltį, nesantūrumą ir išganymo poreikį; jis taip pat projektuoja tai, kas jame pačiame yra metafiziška, kas jame pačiame glūdi anapus bet kokios empirinės atskirybės. Juk kaip numatomų pasaulio elementų žaismas kyla iš toliau neredukuojamo fakto, kad apskritai yra pasaulis ir vienaip ar kitaip apibūdinamas jo proceso išeities taškas, taip ir visas psichologinis susijaudinimas, kuriantis atskirus religinius darinius, kuriuos iš principo galima numatyti, kyla iš sielos jau prieš bet kokį numatymą esančios būties ir kokybiškai apibrėžtos būties; tai, kad atsiranda ši psichologinė seka ir atsiranda kaip būtent tokia, suponuoja pagrindinę būseną, kuri pati savo ruožtu jau nėra atsiradusi šioje sekoje. Feuerbacho samprotavimai prasideda maždaug nuo šio taško. Pasak jo, Dievas yra ne kas kita, kaip žmogus, kuris, verčiamas savo poreikių, iškelia save iš savęs į begalybę ir šaukiasi šitaip atsiradusio Dievo pagalbos. „Religija yra

antropologija." Ir tokiu minties posūkiu jis tiki susidorojęs su visais transcendentiniais dalykais, nes žmoguje jis mato tik empirinį sielos atskirybių srautą. Tačiau jo išvada turėtų būti tokia: vadinasi, metafizinė vertė, tai, kas yra aukščiau atskirybių, slypi paties žmogaus religinėje būtyje. Akivaizdu, kad žmogaus sudievinimą galima atmesti lygiai taip pat kaip ir Dievo sužmoginimą, nes abiem atvejais vėliau prievarta suartinamos tokios instancijos, kurios *jų* lygmenyje turi būti *priešpriešinamos*. Tačiau galima iš anksto nusileisti žemiau jų dualizmo ir sielos tikėjime, su kuriuo kartu atsiranda jo objektas, jos religinę būtį jausti kaip anapus šio santykio esantį absoliutumą, išvengiant subjekto ir objekto priešpriešos. Kaip erdvės vaizdinys, kurį mes turime savo sąmonėje, atsiranda ne dėl *sprendimo*, kad ir už mūsų sąmonės turėtų būti realus erdvinis pasaulis, bet veikiau, jeigu Kantas yra teisus, jau pats tas vaizdinys yra visa tai, ką mes vadiname erdvine realybe, – taip ir subjektyvų religingumą *garantuoja* ne metafizinės būties arba vertės buvimas anapus jo, bet toks jis yra pats ir betarpiškai. Jis kaip tam tikra tikrovė jau reiškia visą tą antgamtiškumą, visą gelmę, absoliutumą ir šventumą, kurie atrodo prarasti religiniuose *objektuose*. Šį posūkį galima prilyginti etikos, kuri dorovinės reikšmės ieško ne atskiro veiksmo turinyje, o „geroje valioje", posūkiui; „gėris" yra fundamentalus, toliau neišskaidomas valios proceso pobūdis, ir nors jis lemia jos tikslų pasirinkimą, tačiau vis dėlto ne *jie* iš pat pradžių yra „geri" ir suteikia juos priimančiai valiai šį pobūdį, bet atvirkščiai, ji pati kaip spontaniška formuojančioji mūsų vidujybės jėga suteikia turiniams moralinę vertę, kurios juose, atsiskleidžiančiuose jų materijoje, žinoma, niekada negalima įžvelgti. Ir religiniame turinyje niekada negalima įžvelgti, ar jis yra religinis: Dievo vaizdinys gali atsirasti iš grynos

spekuliacijos, net jeigu juo tikima, dogmos – dėl grynos sugestijos, išganymo vaizdinys – iš gryno laimės troškimo. Tačiau tiktai sukurti tos ypatingos vidinės būties, kurią mes vadiname religine, įgyti iš jos, visi minėtieji dalykai patys tampa religiniai. Ir kaip žmogaus „gera valia“ išsaugo jo dorovinę vertę, visą jos grynumą ir visą mastą, net jeigu likimas atima iš jo bet kokią galimybę įlieti ją į kokį nors regimą veiksmą, taip ir religinė sielos vertė išlieka, net jeigu intelektualiniai ar kitokie momentai anuliavo tuos turinius, į kuriuos ši vertė įtekėjo ir šitaip padarė juos religinius. Tuo remdamiesi mes galime suformuluoti tiesos arba tikrumo paradoksą: kuo netikresnis koks nors religinis vaizdinys kaip tikrovės teigimas, tuo gryniau ir ryžtingiau jo esmė – jeigu norite, jo „tiesa“ – pasireiškia kaip religinė, kaip sielos spontaniškumas; akivaizdu, kad teorinės tiesos skirtumas nuo religinės glūdi ne *ratio essendi**, o veikiau *ratio cognoscendi*. Taip reikėtų suprasti ir *credo quia absurdum***. Tai, kas teoriškai gali būti įrodyta kaip teisinga, aš galiu *žinoti*, todėl čia tikėjimas nereikalingas ir nederamas. Tiktai ten, kur intelektas sako „ne“, atsiranda vietos „taip“ sakančiam tikėjimui, ten pastarasis gali atlikti savitą savo funkciją. Žinoma, kalbant apie tikėjimo turinių „absurdiškumą“ reikia atkreipti dėmesį į tai, kad religinis nusiteikimas kaip toks savo objektus formuoja ne tiesiogiai, o pasinaudodamas anapus religingumo egzistuojančiais vaizdiniais, kurie visą jų nepakankamumą ir neaiškumus priskiria religinei struktūrai.

Pačiam tikrai religiniam gyvenimui objektyvavimas ir logizavimas siekia primesti savo keblumus ir dualiz-

*Būties pagrindas (*lot.*).

**Tikiu, nes tai absurdiška (*lot.*).

mus, ir tai jiems dažniausiai, bet ne visuomet, pavyksta. Kai tik savo metafiziniu bei psichiniu pagrindu vientisas gyvenimas atskiria nuo savęs Dievą, kad regėtų jį priešais save, jis vėl siekia įvairiausiais keliais ir aplinkkeliais jį į save sugrąžinti. Tačiau ši priešprieša jau negali ir neturi būti anuliuota. Šitaip atsiranda vienos būties ir atskirtos būties alternatyva, ir čia negali patenkinti nei kokia nors mišri būsena, nei principiniai sprendimai. Tačiau šis priverstinis rinkimasis – kad ir kaip stipriai dėl dualistinio būtybės polinkio jis paveiktų pačius giliausius jos klodus – dažniausiai vis dėlto yra tiktai loginis intelektualinis, ir religinis gyvenimas, taip sakant, praktiškai jo nepripažįsta. Kaip tik dėl to jis ir atsiskleidžia kaip *gyvenimas*, būtent kaip nesukantis galvos dėl prieštaravimų, kurie visur pasireiškia, kai gyvenimas yra projektuojamas į nelaikiškų sąvokų lygmenį.

Tačiau religinė būtis nėra ramus buvimas, *qualitas occulta** ar vaizdus visalaikiškumas, kaip kad kokio nors gamtos ar meno kūrinio gražumas. Religinė būtis yra paties viso, gyvybingo gyvenimo forma, būdas, kuriuo vyksta jo svyravimai, atsiskleidžia atskiros jo apraiškos, kuriuo jis realizuoja savo likimą. Kai religingas žmogus – arba žmogus kaip religingas – dirba arba mėgaujasi, viliasi arba būgštauja, džiaugiasi arba liūdi, visam tam būdingas savitas darnumas ir ritmika, atskiro turinio ryšys su gyvenimo visuma, akcentų paskirstymas skiriant tai, kas svarbu, ir tai, kam jis yra abejingas, todėl šie jo išgyvenimai visiškai skiriasi nuo tokių pačių praktinės, meninės, teorinės prigimties žmogaus vidinių išgyvenimų. Man regis, didelė ankstesnių psichologinių religijos teorijų klaida yra ta, kad jos religingumą traktavo kaip

*Paslėpta kokybė (*lot.*).

prasidedantį ten, kur tokie turiniai nusitęsia į substancialią transcendenciją, kur jie dievybę suformuoja už jų pačių: esą tiktai tada, kai tikėjimas dievybe, kuri yra tų grynai empirinių vidinių išgyvenimų padarinys, ūglis, hipostazė, daro atgalinį poveikį gyvenimui, šis tikėjimas ir jo turiniai tampa religiniai. Aš, priešingai, esu tikras, kad žmonių, kurie apskritai yra religingi, psichiniai procesai jau iš pat pradžių gali atsirasti tik kaip turintys religinį atspalvį – kaip kad žavaus žmogaus judesiai jau yra žavūs kaip tokie, jie šią savybę gauna iš savo šaltinio, taigi jie nėra tik vėliau nudažyti savaime bespalviai arba kitokio atspalvio judesių turiniai. Tai, kad aš religiją kildinu iš gyvenimo, visiškai nereiškia, jog egzistuoja kažkoks indiferentiškas gyvenimas, kuris religijai leidžia atsirasti iš savęs, taip sakant, akcidentiškai, – tai reiškia, jog tarp galimų pirminių gyvenimo atspalvių esama ir religinio. Tiktai vėlesnis abstrahavimas religiniame gyvenime gali religiją atskirti nuo gyvenimo; tokį abstrahavimą, žinoma, nepaprastai skatina susidarymas ypatingų darinių, kuriuose religinė būtis, taip sakant, išsidistiliuoja iš gyvenimo ir suformuoja tik jai priklausančią sritį – transcendentinį pasaulį, bažnytinę dogmatiką, tikėjimo faktus. Tokiu mastu, kokiu religingumas monopolizuojamas išimtinai šitos grynosios kultūros, jis gali atsiskirti nuo gyvenimo ir savo gebėjimą būti *visų* gyvenimo turinių išgyvenimo ir komponavimo forma išmainyti į tai, kad būtų atskiras gyvenimo turinys greta kitų. Dėl to visiems iš esmės menkai religingiems arba visiškai nereligingiems žmonėms dogma yra vienintelė šiokios tokios religinės egzistencijos galimybė. Religingumas jiems neapibrėžia gyvenimo proceso kaip imanentinė jo forma, todėl religingumas jiems turi būti tai, kas transcendentiška. Tokių žmonių gyvenime religija yra kažkas daiktiška ir laikiška, beveik būtų galima sakyti –

ir erdviškai lokalizuota: jos apribojimas sekmadieniniu bažnyčios lankymu yra šio religingumo atskyrimo nuo gyvenimo karikatūra. Taip gali atsitikti tik todėl, kad religija yra vienas iš gyvenimo turinių, o ne pats gyvenimas ir kad ji pati tikrai religingų žmonių, kuriems ji iš tikrųjų yra „pats gyvenimas“, sąmonėje savo esmę kaip procesą, kaip gyvenimo visumos būties pobūdį vis dėlto kartu perkėlė į transcendentinę substanciją, vienaip ar kitaip priešpriešinamą tikrovę. Šitaip religija virto tokiu dalyku, kuriame gali dalyvauti ir bendras nereliginis gyvenimas. Patiems šiems žmonėms religija, žinoma, lieka *viso* mąstymo ir veiklos, visų jausmų ir siekimų, visų vilčių ir nusivylimų forma; ji yra ne tik kartu su visu tuo skambantis obertonas, bet pirminis visų skambančių ir aidinčių, įtemptų ir atpalaiduojančių gyvenimo harmonijų ir disharmonijų tonas, todėl savo metafizinę reikšmę religija ne pasiskolina iš objekto, į kurį ji nukrypsta, bet ji glūdi jos pačios esatyje.

Šitaip įvyko principinis pasaulėžiūrinis posūkis. Europos kultūrai būdingas pasaulio vaizdas iki naujųjų laikų savo nuostata buvo visiškai objektyvus. Kad ir kokie įvairūs ir vienas kitam prieštaraujantys buvo kosmoso vaizdiniai, jie visuomet siekė jį aprėpti kaip objektyviai egzistuojantį, į sąmonę čia nepatekdavo įsivaizduojančiojo siela kaip kūrybinė apibrėžtis, kaip šio vaizdo modifikacijų pagrindas. Tai įvyko tiktai paskutiniais šimtmečiais ir galiausiai viršūnę pasiekė idealizme, kuriam pasaulis yra „mano vaizdinys“, ir viskas, kas mąstoma, buvo uždaryta Aš subjektyvume. Tačiau tai lėmė didelį netikrumą bei šaknų praradimą ir galiausiai vedė prie visų įmanomų ginčų, kompromisų, daugiau ar mažiau neaiškios maišaties su tebeegzistuojančiu objektyvumo principu. Ir čia jau ne kaip išorinis pusiškumas (*Halb- und Halbtum*), o kaip pasaulėžiūrinis principas atsirado

nauja – paties subjekto objektyvavimo – tendencija, kuri, beje, buvo būdinga jau ir Goethe's dvasiai[1]. Net jeigu visi pasaulio atributai yra apibrėžti subjekto struktūros, tai pats faktas, kad taip yra ir yra būtent taip, glūdi metafiziniuose kosmoso pagrinduose: vaizdinys pats yra būtis, kuri objektyvumą turi savyje ir kuriai nereikia jo skolintis kaip kokios nors išorybės atspindžiui. Tai kartu yra ir religinio gyvenimo įgyjamas aspektas. Net jeigu jo turiniai turi atsisakyti būti transcendentinės tikrovės atvaizdais, lemiamas dalykas yra tas, kad šis gyvenimas tiesiog egzistuoja ir yra išgyvenamas kaip toks, kuris savo turinius ima pats iš savęs, kad jam nebūtina susidėti iš kokio nors dogmų komplekso, kad jis suvokia save kaip realią visybę, kurios vienumas dabar duotas pačioje žmogaus religinėje būtyje.

Galima išskirti dvi pagrindines religingumo formas, iš kurių nė viena, žinoma, nepasitaiko kaip absoliučiai gryna, tačiau jų mišinyje kiekvieną kartą būna *vienos* iš jų visiškai skirtingo pobūdžio persvara prieš kitą. Vienoje pusėje čia yra religinių arba bažnytinių faktų *objektyvumas*, sau pakankamas ir užbaigtas, absoliučiai savavertis transcendencijos pasaulis, kurį individas gali tik stebėti, vienaip ar kitaip jame dalyvauti arba gauti iš jo malonę. Kitame sekos poliuje yra religija – išimtinai individualaus subjekto būsena arba vidinis procesas, nors juos irgi gali sukelti ir pateisinti tų metafizinių realybių žinojimas. Taigi šiuo atveju šį subjekte atsirandantį ir glūdintį religingumą reikia suvokti ir vertinti kaip objektyvų faktą, pripažinti jo vietą metafiziniame pasaulyje. Egzistuoja plačiai paplitęs, nors ir retai aiškiai suformuluojamas požiūris, kad subjekte vykstantys ir išlie-

[1]Tai aš nagrinėjau savo knygoje: *Goethe*, 2. Aufl., 1917.

kantys procesai nėra jokie faktai objektyvia prasme – jie iš tikrųjų yra niekas, plevenantis dvelksmas. Taip pat dažnai ginčijamas objektyvumas pats savaime, kaip toks, jeigu jis neturi jokio atitikmens išoriniame objektyvume (kuris, žinoma, nebūtinai turi būti erdvinis). Tačiau toks subjektyvumo pašalinimo iš dalykinio solidumo srities motyvavimas, aišku, yra visiškai paviršutiniškas. Juk daugių daugiausia tokį vien subjektyvaus mąstymo turinį, kuris pretenduoja atitikti išorinę tikrovę ir jos sau nesuranda, galima laikyti niekuo ir apibūdinti kaip *flatus vocis**. Tačiau faktas, *kad* tas turinys yra mąstomas, jo mąstymo procesas – kurio santykis su jo turiniu čia nenagrinėtinas – yra objektyvus faktiškumas ir jam neturi įtakos atskirai traktuojamo jo turinio neadekvatumas. Aš nematau jokio pagrindo, kodėl objektyvumo reikšmė turėtų būti priskiriama tik tam religingumui, kurio objektas yra anapus jo paties; juk tie dalykai, kurie egzistuoja be šios sąlygos, irgi priklauso kosminei arba metafizinei tvarkai kaip ir dangaus dievai.

Jeigu mes dabar vėl pažvelgsime į fundamentalią šiuose puslapiuose nagrinėjamą problemą – kaip neblėstantis religinių vertybių poreikis galėtų įgyti prasmę ir būti patenkintas, jeigu nė vienas iš atskirų turinių, kurie lig šiol tai atlikdavo, jau nebeįstengia vykdyti šios funkcijos, tai ryškėja galimybė, kad religija nuo savo substancialumo, nuo ryšio su transcendentiniu turiniu sugrįš arba pakils prie funkcijos, prie paties gyvenimo ir visų *jo* turinių vidinės formos. Klausimas tas, ar religingas žmogus nugyvena patį gyvenimą su jo įtampa ir atsidavimu jam, su jo ramybe ir jo gelme, su jo laime ir jo kova, ar jis gali šį gyvenimą jausti kaip tokią *absoliučią vertybę*, kad

*Vien žodis (*lot.*).

tarsi pasukdamas ašį gali perkelti jį į transcendentinių religijos turinių vietą. Jeigu prisiminsime Schleiermacherio pasakymą, kad viską reikėtų daryti ne „dėl religijos", bet „su religija", tai čia yra gana esminis skirtumas. Jeigu visus gyvenimo turinius privalu realizuoti „su religija", tai religija vis dar yra kažkas anapus šių turinių, kas su bet kokiu mąstymu, veikimu ir jautimu faktiškai yra neatskiriamai susiję, bet pastarieji iš esmės gali egzistuoti ir be jos, nepakisdami savo imanentinėje tėkmėje. Tačiau kaip racionalus žmogus ne tik susieja savo jausmus ir siekimus „su" intelektualiniais svarstymais, bet intelektualumas čia kaip bendra funkcija jau iš anksto apibrėžia visų jo sielos veiksmų pobūdį, taip ir religinės būklės problema turėtų būti išspręsta, jeigu žmonės gyventų religinį gyvenimą, t. y. tokį, kuris ne vyksta „su" religija, bet pats šis vyksmas yra religinis, jau nekalbant apie tai, kad jis vyktų „dėl" religijos, t. y. pirmiausia atsižvelgiant į kokį nors objektą anapus jo. Juk nors tas objektas ir būtų vidinių religinių procesų produktas, jis kaip toks vis dėlto gali būti kritikuojamas, o pirminė religinė būtis – aš tai jau minėjau – kritikuojama gali būti taip pat mažai, kaip ir apskritai būtis, kuri, kitaip negu tikėjimo ir žinojimo vaizdiniai apie ją, nėra kritinių klausimų objektas. Visa religingų žmonių likimo problema yra tokia: jeigu jokia reakcija ir joks modernizavimas nebegali duoti religiniam troškimui jo objektų – ne tik istorinių, bet ir „objektų" apskritai, – tai ar ne religinė visos būties forma tokiems žmonėms vis dėlto turi suteikti jausmą, kad jie pasiekė giliausią savo gyvenimo prasmę? Toks bet kokios dogmos (kuri čia suprantama ne neigiama prasme) atmetimas neturi nieko bendra su religiniu „liberalizmu", nes ir jis religingą būtybę vis dar sieja su turiniais, kuriuos ji asmeniškai ir laisvai renkasi. Šį liberalizmą gerai api-

būdina tai, kad Locke'as savo vienai Amerikos valstijai skirtame konstitucijos projekte besąlygiškai pripažino apskritai visų galimų konfesijų lygiateisiškumą, tačiau ateistams šios pilietinės teisės nesuteikė.

Religijos raida šia kryptimi susiduria su keblumu, nes ji atrodo atvira tik specifinės religingos prigimties žmonėms. Kaip tik tokios prigimties žmogui ta problematika nekelia jokios didesnės grėsmės. Jis gali patirti abejonę, ilgesingą nerimą, pagundą, atsimetimą; tačiau galiausiai jis vis dėlto yra tikras savo tikėjimu, nes tai jam reiškia, kad jis yra tikras pats savimi. Savo paties apmąstymuose jis atranda tokią transcendentinę būties gelmę, kad jam net nereikia vadinti jos Dievu; būtent todėl kai kurie iškiliausi religiniai mistikai buvo nepaprastai abejingi pačiam tikėjimo turiniui. Tačiau net jeigu religingos prigimties žmogus kokiam nors turiniui yra aistringiausiai atsidavęs, kritinio jo „tiesos" neigimo, kurio jis negali išvengti, padarinys bus arba jos pakeitimas kokia nors kita, arba neviltis bei fanatiškas ankstesnių įsitikinimų išsižadėjimas ir kova su jais, kur religingumas, tik su negatyviu ženklu, prasiverš su ta pačia energija kaip ir anksčiau. Religinga prigimtis niekada neatsiduria tuštumoje, nes pilnatvę ji turi savyje. Ne ją – tuo aš visiškai neabejoju – paveikė mūsų meto religiniai keblumai, bet žmogų su tam tikrais religiniais elementais; žmogų, kuriam religijos *reikia*, nes savo būtyje jis jos neturi, žmogų, kuriam ji užpildo skausmingai jaučiamą egzistencijos spragą, žmogų, apie kurį Goethe sako: jis „*turi* religiją". Tai, kad būtent nereligingiems žmonėms labiausiai reikia religijos istorine tikėjimo kokia nors transcendentine realybe prasme, visai nėra paradoksas, kaip paaiškėjo iš analogijos su tuo faktu, kad visiškai ir instinktyviai dorai sielai nereikia suformuluoto dorovės dėsnio, kuris būtų jai išorinis imperatyvas. Tiktai

sugundomam, netyram, svyruojančiam arba puolusiam žmogui vienaip ar kitaip būdinga dorovinė sąmonė išsiskiria ir tampa privalėjimu, o visiškai doro žmogaus dorovinė sąmonė yra jo paties, nuo jo neatskiriama būtis. Taigi, pagal čia pateiktą religijos aiškinimą, kas neturi Dievo savyje, turi turėti jį už savęs. Stipriai religingi istorinių tikėjimų žmonės turėdavo jį savyje ir už savęs. Genialių ir kūrybingų šios rūšies asmenybių vidinis religingumas buvo toks galingas ir platus, kad jis negalėjo tenkintis dominavimu visame gyvenime; ši jų gyvenimo forma pranokdavo visus galimus jo turinius, iškildavo virš gyvenimo, religinė būtis nepajėgdavo viena pakelti savo pilnatvės ir aistros, todėl puldavo į begalybę, idant iš jos vėl atgautų save, nes ji netikėjo, kad už savo platumą ir gilumą, už savo palaimas ir nusivylimus galėtų būti dėkinga tik pati sau. Tai apskritai yra du religijos genezei būdingi tipai: trūkumas, dėl kurio būtybė šaukiasi Dievo, stoka gyvenimo, kuris siekia pilnatvės, laisvės, begalinumo, – ir gausumas, perteklius gyvenimo, kuriam reikia objekto, kad į jį įsigyventų ir iš jo gautų formą, kuris aidi jausmo ir kūrybiškumo platumose, kad tokiais atstumais dar pats save galėtų atpažinti, kuris savo beformį begalinumą tarp šaltinio, iš kurio jis kyla, ir jūros, į kurią jis teka, turi apriboti ir kuris šaltinį ir jūrą jaučia kaip vienį. Galbūt, kadangi kiekviename visuminiame religiniame reiškinyje abi srovės tam tikru mastu veikia išvien ir todėl Platonas Erotą apibūdino kaip skurdo ir turto sūnų, – galbūt ir religija yra tos pačios kilmės.

Tačiau šių galutinių giluminių sluoksnių didžiulės žmonių daugumos religija visiškai nepasiekia. Jie tiesiog aptinka dievybę, ji esti priešais juos kaip objektyvi realybė, kuri pažadina ir suaktyvina jų suvaržytą ir snaudžiančią energiją. Jeigu iš anų žmonių kritika Dievą ir

atimtų, jie savyje vis tiek išsaugotų ne tik šaltinį, iš kurio jis atsirado, bet ir tą metafizinę vertę, kurią jis išreiškė; o pastarieji žmonės kartu su Dievu prarastų viską, nes masėms „objektyvumo“ reikia visai kita prasme negu intensyviai gyvenančiam ir kūrybingam individui. Didžiulis klaustukas dėl dabartinės padėties ir jos ateities yra susijęs su tuo, ar *vidutiniškasis* religingumas gali padaryti posūkį nuo dangaus dievų substancijos ir transcendentinių „faktų“, posūkį prie religinio paties gyvenimo formavimo, posūkį, kuris nežemiškų dalykų ilgesį ir atsidavimą, palaimą ir atsižadėjimą, teisingumą ir malonę jau sietų ne su kokia nors aukštai virš gyvenimo iškilusia dimensija, bet atrastų gilumineje jo paties dimensijoje. Tai, kad šias sąvokas dogmatinės religijos uždengė apnašų sluoksniu ir dėl šios istorinės žymės bei naštos jas nustota sieti su tokių, taip sakant, visuotinių žmogiškųjų grynai vidinių patyrimų įsisąmoninimu arba išraiška, žinoma, priklauso prie platesnės ir gilesnės ne tik religinio, bet ir apskritai dvasinio gyvenimo raidos keblumų. Tačiau ką gali pagelbėti visos pastangos religines vertybes ilgam laikui uždaryti istorinio tikėjimo realijose ir šitaip jas užkonservuoti? Tai mėginama padaryti einant kantiškuoju moralizavimo keliu, iš etinio reikalavimo besąlygiškumo stengiantis išspausti religinio tikėjimo pasaulio visai kitokio pobūdžio tikrumą; tai mėginama padaryti pasitelkiant mistiką, kuri religinius objektus įstumia į tokias kontūrus slepiančias sutemas, kad neįmanoma įrodyti jų nebuvimo ir tai kaipmat tampa jų buvimo įrodymu; tai mėginama padaryti katalikybės priemonėmis – pastaroji savo milžinišką organizaciją įspraudžia tarp individo ir šventųjų faktų, todėl šie remiasi tvirtu tos organizacijos, kuri vien su jais suderinta, realumu ir individas išlaisvinamas nuo atsakomybės už tai, ką jis laiko tikru dalyku. Tačiau, atrodo,

turi būti ir dvasios kelias, kuriuo eidama ji galiausiai, atsisakydama visų tokių priemonių ir tarpininkavimų, keltų nesušvelnintą, griežtą savo tikėjimo turinių buvimo arba nebuvimo klausimą. Nekyla abejonių, koks turėtų būti atsakymas į šį klausimą istorinių religijų atveju, taip pat visų kitų religijų, kurios iš esmės remiasi tuo pačiu pagrindu kaip ir istorinės religijos – transcendentinio, pasauliui priešpriešinamo Dievo faktu. Tačiau kadangi lygiai taip pat neabejotina, kad energijoms, kurios sukūrė tas religijas, nebūdingas toks pat laikinumas, tai atrodo, kad religijos likimas artėja prie radikalaus posūkio, kuris galėtų toms energijoms pasiūlyti kitokią panaudojimo ir pritaikymo formą negu transcendentinių struktūrų ir santykio su jomis kūrimas ir kuris galbūt vėl sugrąžintų metafizinę vertę religinei sielos būčiai, kuri išleido iš savęs tas struktūras ir vis dėlto jose gyvuoja kaip *jos* gyvenimas.

Versta iš: Simmel G. *Gesamtausgabe, Bd. 14: Hauptprobleme der Philosophie. Philosophische Kultur* / hrsg. von Rüdiger Kramme und Otthein Rammstedt. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. S. 367–384.

GYVENIMO KONTEMPLIACIJA

Lebensanschauung

(1913)

Ketvirtas skyrius

Individualus dėsnis

Esė apie etikos principą

Kai mes kokį nors objektą apibūdiname kaip „tikrą“, tai manome, kad taip galimam išreikšti jo turiniui priskiriame tvirtumą ir tam tikrą absoliutumą, kuris yra visų kitų to paties turinio įsivaizdavimo būdų – fantazuojančio arba grynai sąvokinio, vertinamojo ir meninio, kurie šiuo atveju yra subjektyvūs to objekto tikrovės derivatai – priešprieša. Tačiau geriau įsigilinus paaiškėja, jog ypatinga arba pranašesnė tikrovės kategorijai priskiriamo objekto padėtis reiškia vien tai, kad mes jį paprastai išgyvename kaip chronologiškai pradinį ir dėl praktinių priežasčių kaip svarbiausią ir įtikinamiausią. Pirmiausia mes turime iš tikrovės formą įgijusių daiktų, taip sakant, išimti turinį, kurį jie jai suteikė, kad jį tada galėtume priskirti kitoms kategorijoms. Tačiau tai yra tik psichologinis būtinumas, kuris jokiu būdu neatskleidžia arba nesukuria skirtingos dalykinių solidumų tvarkos, – panašiai kaip tuo atveju, kai mes kokios nors sąvokos turinį išreiškiame svetima kalba, bet prieš tai turėjome žinoti jo išraišką gimtąja kalba, tai

nieko nepasako apie pačių kalbų hierarchiją. Faktiškai tikrovė irgi yra tik *forma* (taigi tik *viena* iš formų), į kurią mes įdedame kokį nors turinį ir kuri su juo neturi glaudesnio ar geresnio santykio negu tuo atveju, kai mes tą turinį mąstome pasitelkdami mokslinės sistematikos ar meninės formos, noro ar vertės kategorijas.

Tiesa, su *vienu* objektu tikrovės forma atrodo taip organiškai suaugusi, kad jis net ir tada, kai jo turinys priskiriamas kitai kategorijai, nuo tos formos nepajėgia išsivaduoti: toks objektas yra savas subjekto gyvenimas. Net jeigu kas savo gyvenimą grynai jo turinio atžvilgiu regi meniniu, religiniu, moksliniu požiūriu, vis dėlto kartu suvokia jį kaip savo tikrąjį gyvenimą, nes šios nuostatos visiškai nebūtų galima realizuoti, jeigu jis nebūtų tikras, nebūtų tikrai gyvenamas. Tačiau aš manau, kad tikrovė šia monopoline padėtimi išgyvenimų sekos atžvilgiu dalijasi su antrąja kategorija, į kurią, tam tikra prasme lygiagrečią anai, tačiau jokiu būdu į ją neįsiliejančią, įeidami mes nenutrūkstamai išgyvename savo gyvenimą; tai *privalėjimo* kategorija, kurios nereikia iš anksto suprasti tik kaip etinės, nes ji fiksuoja visiškai bendrą gyvenimo suvokimo agregatinę būseną, kurioje taip pat susieina viltys ir troškimai, eudemonistiniai ir estetiniai reikalavimai, religinės idėjos, netgi kaprizai ir antietiniai geismai, dažnai kartu su etiniais momentais ir tuo pačiu metu. Logikos kaip normos, pagal kurią mes „privalome" mąstyti, definicijoje tai įgyja netgi grynai intelektualinę reikšmę – juk jeigu šis loginis mąstymas padeda tikslingiausiai įvykdyti kokius nors nedorus ketinimus, tai jis *privalo* etiniu požiūriu nebūti tikras, o intelektualiniu požiūriu jis vis dar atitinka privalėjimo reikalavimą. Jeigu mes norime gerai suprasti privalėjimą, neturime jo ir jo etine prasme paversti geidžiamybių vaizdais bei idealais, o po to jį vėl iš jų sudėti, –

panašiai nors sielos gyvenimą tikrovės kategorijos aspektu ir galime traktuoti kaip vieną po kito einančius atskirus „vaizdinius“, tačiau šie yra tik logiškai ir diskrečiai legitimuoti, išsikristalizavę nuolat tekančio psichinio gyvenimo proceso *turiniai*. Abiem vaizdiniams, ir etiniam, ir psichologiniam, galiausiai būdinga mechanistinė, visumą iš dalių sudaranti tendencija. Dėl šios tendencijos gyvenimas, kuris kaip tik yra nenutrūkstamas tekėjimas, ir privalėjimas yra taip supriešinti, kad tarp jų nebėra tilto. O juk visas gyvenimas su jo kylančia ir nusileidžiančia pilnatve yra – pozityvia arba negatyvia prasme – privalomybė, lygiai kaip jis yra tikrovė. Tai, kad gyvenimas yra išsirutuliojanti subjektyvi tikrovė, kuriai priešpriešinamas idealus privalėjimo reikalavimas, kylantis iš kitos tvarkos nei ta, iš kurios teka gyvenimas, yra visiškai įprastas vaizdinys. Tačiau pagrindinis požiūris turi būti toks: čia vienas kitam priešpriešinami ne gyvenimas ir privalėjimas, o gyvenimo tikrovė ir jo privalėjimas. ✧



✧ Dorovinis reikalavimas savo sankcija lig šiol, atrodo, buvo orientuotas į sprendimą: arba tas reikalavimas yra tai, kas kaip privalomybė iškyla subjektyvioje sąmonėje, asmeninės sąžinės sprendime, arba jis kyla iš objektyvumo, iš antindividualios nuostatos, kurios galiojimas pagrįstas dalykine bei sąvokine to objektyvumo struktūra. Susidūręs su šia alternatyva aš manau, kad yra dar trečias variantas: tai yra objektyvus kaip tik šio individo privalėjimas, iš *savo* gyvenimo *savo* gyvenimui keliamas reikalavimas, kuris iš principo nepriklauso nuo to, ar pats individas laiko jį teisingu, ar ne. Tačiau čia reikalingas naujas sąvokų atskyrimas ir nauja jų sintezė: tai, kas individualu, nebūtinai yra subjektyvu, o tai, kas objektyvu, nebūtinai yra antindividualu. Tiksliau

sakant, lemiama sąvoka čia yra individualumo objektyvumas. Jeigu jau egzistuoja apibrėžtai individualizuotas gyvenimas kaip visiškai objektyvus faktas, tai kartu egzistuoja ir jo idealus privalėjimas kaip objektyviai galiojantis dalykas, taigi teisingus ir klaidingus jo vaizdinius gali įgyti ir to gyvenimo subjektas, ir kiti subjektai.

Aš tai pagrįsiu vieno paprasto pavyzdžio analize. Įsivaizduokime antimilitaristą, kuris yra persiėmęs mintimi, kad karas ir karinė tarnyba yra tiesiog pražūtingas dalykas, baisus blogis, ir todėl vengia atlikti karinę pareigą tėvynei ne tik ramia sąžine, bet ir šventai įsitikinęs, kad tai yra jo moralinė teisė ir besąlygiškas reikalavimas. Ir jeigu jo elgesys vis dėlto yra smerkiamas, jeigu tos prievolės tėvynei atlikimas kaip tik laikomas dorovingumu, nes visiškai nesvarbu, ką jis pats subjektyviai apie tai manytų, tai aš nežinau, kaip „klystančios sąžinės“ neigėjas galėtų susidoroti su šitokia situacija. Tačiau čia taip pat jokiu būdu nepakanka kaip sankcija tiesiog remtis valstybės tvarka ir *salus publica**. Juk tai, kad ši reiškiasi kaip valdžia, kuriai svarbus tik jos reikalavimo įvykdymas, o ne vidinis prievolę atliekančio subjekto nusiteikimas, – tai savaime dar nėra *dorovinis* reikalavimas jam. Ir jeigu visokiausios žemiškos bei antžemiškos tvarkos telktųsi apie žmogų ir teiktų jam savo reikalavimus – juos įvykdyti turi *jis*, ir jeigu tai turi būti *dorovinis* veiksmas, tai kaip reikalavimai jie turi kilti iš jo, turi išreikšti *jo* būtyje glūdintį privalėjimą. Tai, kas jam kaip reikalavimas pateikiama iš išorės, kad ir idealios bei vertingos išorės, gali būti tik tikrai dorovinio privalėjimo medžiaga, tik per pastarąjį turi būti doroviškai įteisinta, kad galiotų šiam žmogui. Remdamasis šiuo pagrindu, kuris ne-

*Visuomenės gerovė (*lot.*).

pripažįsta jokių kompromisų ir susitarimų, aš vis dėlto manau, kad tas antimilitaristas morališkai yra įpareigotas atlikti karinę tarnybą, nors jo subjektyvi dorovinė sąmonė ją atmeta. Juk individualybė, kuri turi privalėjimo formą, nėra neistoriška, nemateriali, susidedanti tik iš vadinamojo „charakterio". Veikiau ją apibrėžia arba visiškai neeliminuojamas momentas yra tai, kad šis žmogus yra kokios nors konkrečios valstybės pilietis. Viskas, kas jį supa ir ką jis dėl to patiria, stipriausi jo prigimties troškimai ir paviršutiniškiausi įspūdžiai – visa tai formuojasi tame plūstančiame asmenybės gyvenime ir iš viso to išauga kaip tikrovė ir privalėjimas. „Žmogus yra ne tik tai, kas įgimta, bet ir tai, kas įgyta" (Goethe). Iš išorės šiam žmogui gali būti keliamas tik karinės tarnybos *reikalavimas*; tai, kad jį įvykdyti yra jo pareiga, nesvarbu, ar jis su juo sutinka, ar ne, jau lemia visiškai neaprėpiamas, visiškai neįveikiamas valstybinių bei nacionalinių jėgų ir vertybių įsipynimas į jo individualią egzistenciją, tad dėl to gali kilti jo karinės tarnybos pareiga, šis tiesiogiai objektyvus jo tikrovės antstatas arba priestatas. Ar jis dabar tą pareigą žino, ar jis ją pripažįsta, ar ne, čia jau yra visiškai nesvarbu, kaip jo esybės tikrovei nesvarbu, ar jis apie ją sprendžia teisingai, ar klaidingai. Glaustas įprastinės praktikos išraiškos būdas, žinoma, pasitenkina karinę tarnybą kaip doroviniu požiūriu privalomą paaiškindamas tuo, „kad valstybė iš jo šito reikalauja". Tačiau galutinis etinis klausimas, kurio išeities taškas yra tikroji žmogaus atsakomybė, tuo pasitenkinti negali. Čia tas valstybės reikalavimas yra veiksmingas tik tiek, kiek priklausymas valstybei į faktinę individo būtį arba gyvenimą įsipina tokiu būdu, kad privalėjimas, kuris šį gyvenimą sau apibrėžia kaip idealiai etinį, apima to reikalavimo įvykdymą, – tačiau tada tas reikalavimas yra visiškai nepriklausomas ir nuo bet kokio subjektyvumo.

Tačiau svarbiausia yra tai, kad individualus gyvenimas, nors jis ir apsiriboja individu, vis dėlto nėra vien subjektyvus, bet kaip etinis privalėjimas yra tiesiogiai objektyvus. Klaidinantis individualumo ir subjektyvumo suaugimas turi būti suardytas lygiai taip pat, kaip ir visuotinumo suaugimas su dėsningumu. Tik taip išlaisvinamos sąvokos, kad jos galėtų sudaryti naują individualumo ir dėsningumo sintezę. Jeigu mes tik panaikinsime anapus gyvenimo ir individualios jo tėkmės stabilizuotą visuotinį dėsningumą ir jo vietos neužims niekas iš to, kam būdingas objektyvus dėsningumas, tai neįgysime jokios deramos nei idealaus, nei realaus etinio faktiškumo išraiškos. Mums reikalingas toks individualus *dėsnis*, kuris yra taip pat toli nuo bet kokio subjektyvizmo ir bet kokios anarchijos, kaip ir visuotinis iš teisėtų sąvokinių pagrindų kylantis dėsnis. Koks šiuo atveju gali susidaryti neatitikimas, gerai iliustruoja labai paplitę rusiškojo gyvenimo tipai. Rusų romanuose, nuo „Mūsų laikų herojaus“* iki „Sanino“**, mes susiduriame su daugeliu žmonių, kurie atmeta bet kokį objektyvumą, bet kokį dalykinį susietumą, bet kokį priklausymą nuo aukštesnio visuotinio principo ir kurių gyvenimas nuo pradžios iki pabaigos yra grynai individualus; tačiau tokių žmonių sąmonė ir valia labai retai paklūsta savo individualiam *dėsniui*. Kadangi jie jaučiasi turį teisę atmesti bet kokį dalykiškumą, galiojantį anapus jų individualybės, tai jie puola į kitą tos alternatyvos kraštutinumą, į kurį galiausiai atkreipė dėmesį Kantas ir visa visuotinė racionali moralė: tai individualybės netvirtumas, jeigu ji suprantama tik kaip subjektyvumas.

*Rusų rašytojo M. Lermontovo (1814–1841) kūrinys.

**Rusų rašytojo K. Arcybaševo (1878–1927) kūrinys.

Aš jau aiškinau, kad visuotinis etinis dėsnis, net griežčiausia jo kaip kategorinio imperatyvo forma, visuomet gali būti nukreiptas tik į atskirą, savo turinio aiškiai apibrėžtą veiksmą. Pagal šį turinį (kuris, žinoma, turi būti ne realizuotas, o tik kilęs iš valios geros arba blogos intencijos) veiksmas iš to dėsnio gauna savo konceptualiai įrodomą vertingumą. Tai, kas reikšminga ir akivaizdžiai sugestyvu šioje sprendimo kryptyje, yra objektyvumas – jį, kaip atrodo, ši kryptis suteikia etinei sričiai, kuri taip lengvai gali pasirodyti nepastovi ir problemiška, vien subjektyviai jaučiama. Kadangi reguliatyvūs jos momentai dabar kyla ne iš nekontroliuojamo subjekto vidaus ir savo ruožtu, taip sakant, nesileidžia į slidžią, sąvokomis sunkiai fiksuojamą gyvenimo srovę, tai čia dorovinės determinacijos *dalykiškumas* iškyla kaip kategoriškas ir galutinis. Kaip teorijos srityje visuotinis pažinimo galiojimas reiškia vien tai, kad jis *dalykiniu požiūriu* yra tikras, taip čia moralinį galiojimo ir pripažinimo visuotinumą pagrindžia *dalykinė* gyvenimo turinio reikšmė ir konfigūracija. Terminą „dalykinis" aš, žinoma, suprantu ne kaip ryšį su kažkuo, kas išoriška, bet kad etinio elgesio veiksniai – impulsai ir maksimos, vidiniai susijaudinimai ir juntami jų padariniai – figūruoja kaip objektyvūs, dalykinį turinį atvaizduojantys elementai, iš kurių tada logiškai išplaukia ryšys su svarbiausia įpareigojančiąja norma. Praktinių turinių, idealiai izoliuotų nuo juos realizuojančio individo, reikšmė ir santykis išlaisvina iš savęs dorovinį apibrėžtų elgesio būdų būtinumą. Taigi kadangi šis sąvokinis būtinumas galioja kiekvienam žmogui, kurio atveju susidaro tinkamos sąlygos, tai, atrodo, šitai pateisina tokią išvadą: jeigu visuotinis kokio nors dėsnio galiojimas betarpiškai jaučiamas arba suvokiamas kaip logiškai galimas ar faktiškai esamas, tai jau yra ženklas, kad tas būtinumas

kilo iš dalykinių praktinio pasaulio turinių. Nors praktinio dėsnio ryšys su galimu ar tikru visuotinumu iš pirmo žvilgsnio primena vieno patiriamą daugelio prievartą, tipinių elementų sukeliamą ypatumų suvienodinimą, čia, žinoma, nereikalinga jokia socialinė – arba, kaip ją pavadino Schleiermacheris kalbėdamas apie Kantą, politinė – motyvacija; tai tik liudija, kad praktinės sąlygos ir turiniai įgijo idealų, abstrakčiai išreiškiamą savarankiškumą anapus juos įkūnijančių individų ir moralės logika išplėtoja iš jų tas formas, kuriose šie turiniai *privalo* glūdėti. Laikantis šio požiūrio, visuotinis galiojimas, kurio kategorinis imperatyvas reikalauja iš atskiro veiksmo maksimos, yra tiktai simptomas arba atpažinimo ženklas, parodantis, kad veiksmas grynąja jo dalykinio turinio prasme yra „teisingas". Kaip tik todėl Kantas savo formulę laikė galiojančia ne tik visiems žmonėms, bet ir visoms mąstančioms protingoms esybėms. Imperatyvas, kuris galioja visiems žmonėms, galutinio metafizinio absoliutumo požiūriu vis dėlto turėtų tik individualią reikšmę, nes žmonija yra individualus darinys. Ir tik todėl, kad jis galioja *dalykiškai*, jis gali būti antindividualus. Žinoma, lieka problemiška, ar kantiškasis dalykiškumo ir protingumo įjungimas vieno į kitą yra teisėtas ir ar šitas tariamai ne žmogui priklausantis protas kartais nėra grynai žmonių istorijos kūrinys. Tačiau, šiaip ar taip, yra visiškai aišku, kokio principinio praktinio nusistatymo, kuris yra vienas iš didžiųjų, labai reikšmingų dvasios solidarumų, reikia šiam etiniam determinavimui, pagrįstam antindividualiu, nuo gyvenimo išlaisvintu dalykiniu veiksmo turiniu. Jeigu šį determinavimą apibrėšime remdamiesi tuo, kam jis iš principo yra priešingas, tai jis vadovaujasi nuostata, kad baustinas yra veiksmas, jeigu jis savo turiniu priklauso prie iš principo baustinų veiksmų, o ne veikėjas, kuris pats savaime yra tiktai

indiferentiškas savaime baustino poelgio subjektas; tokia pati yra nuostata, kuria remiantis pedagogikoje pagrindiniu dalyku laikomas mokomosios medžiagos įsiminimas, nes esą svarbiausia, kad auklėtinis įgytų tam tikrą sumą objektyvių žinių, o į jo „ugdymą“ kaip dvasinio gyvenimo proceso tobulinimą, kuriam visas mokymasis – nepaisant jo techninio būtinumo – galiausiai yra tiktai priemonė, nekreipiama dėmesio; tokia pati nuostata vyrauja medicinoje, kuri ligą paprastai atskiria nuo viso kūno, kaip griežtai apibrėžto darinio, pastovaus gyvybinio sąryšio ir gydo ją dogmatiškai nurodytomis priemonėmis, bet negydo viso organizmo, į kurio visumines funkcijas ta liga yra įsiskverbusi, taigi gydo ligą, bet ne ligonį. Akivaizdu, kad šis izoliuojantis gyvenimo turinių objektyvavimas, priskiriantis jiems prasmingą, sau pakankamą dalykiškumą, yra kultūros raidos stadija, kuri negali būti peršokta. Ji sukuria galbūt kitu keliu einant nepasiekiamą svarbių sričių pažinimo ir specialaus apdorojimo galimybę. Tačiau lygiai taip pat būtina tolesnė stadija: šių sustingusių, tarsi substancializuojančių sudalykinimų ištirpdymas takiuose santykiuose, funkciniuose gyvenimo vienybės visuminiuose ryšiuose, kuriems jie priklauso. Tačiau tada iškyla uždavinys remiantis šiuo daug lankstesniu, problemiškesniu požiūriu, kuriame susipina neaprėpiama daugybė veiksnių, pažinti arba sukurti gryną ir tvirtą objektyvumą, kurio, matyt, istorinėje raidoje buvo galima reikalauti ir kurį buvo galima pasiekti tiktai izoliuojančiu ir abstrahuojančiu tų dalykinių turinių fiksavimu, – ir tai, aišku, yra vienas iš plačiausių ir giliausių motyvų pasaulinėje dvasios istorijoje.

Tai ir apibrėžia visą čia apibūdintą posūkį nuo racionalaus visuotinio dėsnio moralės prie individualaus dėsnio moralės. Aš pripažįstu etinio vertinimo didybę, jėgą

ir istorinį būtinumą: jis gryną praktinį dalykinį turinį, koks jis atsiskleidžia neribotoje daugybėje asmenų nepriklausomai nuo jų individualaus gyvenimo sąryšio ir yra nelaikiškas juose arba jų laikiškumo atžvilgiu, pajungia objektyviam dėsniui – dalykinį atskirumą dalykiniam visuotinumui. Be to, čia turime reikalą ne su ėjimu nuo teoriškai netobulo pažinimo prie teoriškai išsamesnio, bet – tai atitinka filosofijos ir ypač etikos esmę – yra pasiekta tam tikra dvasios istorijos stadija, kurios pagrindiniam nusiteikimui ir svarbiausiai nuostatai vienas aiškinimas, pagrįstas dorovingumo genetine prasme ir įgimta teise, yra tinkamesnis, „tikresnis" negu kitas. Loginio įrodomumo poveikis privalėjimo kaip formos, kurioje teka individualus gyvenimas, objektyvumo vertės išplėtimui negali kelti abejonių. Tačiau lygiai taip pat aš negaliu įžvelgti loginio pagrindo, kodėl visiškas objektyvumas *neturi* derėti su dėsniu, kilusiu iš to asmens, kuriam jis galioja, savojo ir visuminio gyvenimo. Šio individualaus gyvenimo realumas yra visiškai griežtos ir virš bet kokios subjektyvios savivalės iškylančios privalėjimo išvados prielaida; tiktai kiekybinė šio objektyvumo išraiška galioja ne bet kokiam žmonių daugiui, o būtent tik šiam individualiam gyvenimui.



Kalbant apie individualų dėsnį reikia kuo ryžtingiausiai konstatuoti, kad pirmiausia ateinanti į galvą individualumo prasmė – atskiro asmens kitoniškumas ir savitumas, jo kokybinis nepalyginamumas – čia *nėra* svarbi. Čia svarbu ne unikalumas, bet savitumas, kurio forma vyksta kiekvienas organiškas, pirmiausia psichinis, gyvenimas, svarbu augimas iš savos šaknies. Prie individo sąvokos paprastai pritampa daug to, kas yra yda ir trūkumas, ir tai lemia, kad jos turinys dažnai suvokiamas tiktai kaip specifinė *ypatingybė*, kuria individas išsiski-

ria iš visuotinybės, skiriasi nuo to, kas jam yra bendra su kitais individais. Tačiau vien šis išsiskyrimas nenusako tikrosios individo esmės; pastaroji yra veikiau tam tikra gyva vienybė, į kurią palyginami ir nepalyginami elementai visiškai koordinuotai ir be jokio vidinio rangų skirtumo susipina ir kurioje jie sąveikauja. Individas yra *visas* žmogus, o ne tas likutis, kuris išlieka, kai atmetama tai, kas tinka ir kitiems. Žinoma, tam tikra prasme kokybinis nepakartojamumas nėra atmestinas, ir būtent todėl, kad mes fiksuojame, jog kiekvienas atskiras privalėjimas reprezentuoja visą asmenybę ir visuminis gyvenimas, kad ir kiek jis turėtų bendrumo su kitais, vis dėlto savaime jaučia dvigubą savo nepalyginamumą. Pirmiausia įsišaknijusį giliausiame asmenybės sluoksnyje, dėl ko kiekvienas neįrodomai, bet ir nepaneigiamai suvokia, kad jis šio savo branduolio su niekuo nesidalija ir niekam negali perduoti; tai yra kokybinis asmeninio gyvenimo vienišumas, jo izoliuotumas, kuris jaučiamas priklausomai nuo savivokos lygio. Ir greta šio, taip sakant, taškinio, tiesiog į neekstensyvų gyvenimą pasitraukusio individualumo, dar yra visos mūsų egzistencijos individualumas: daugelis individų gyvenimo fragmentų gali būti vienodi, tačiau atskiro individo gyvenimo eigos visybė su iš tiesų *visomis* išorinėmis ir vidinėmis apibrėžtimis ir įvykiais tikrai niekada nepasikartoja. Palyginamumo sritys, kurių turiniai apskritai gali duoti erdvės tikrovės visuotiniams dėsniams kaip reikalavimui, paprastai glūdi viduriniuose asmenybės sluoksniuose, o jos vidinis centras ir jos fenomenų visybė pasižymi nepalyginamumu, tai yra pasikartoti negalinčios sritys. Kad ir kaip šiose srityse būtų elgiamasi, tai neturi įtakos čia nurodytai privalėjimo autonomijai, nes nuo nelygybės su kitais žmonėmis ji gali priklausyti lygiai taip pat mažai, kaip ir – kaip norėjo Kantas – nuo lygybės su

kitais. Abu atvejai šiuo atžvilgiu yra vienodame lygmenyje, nes virš individualaus gyvenimo – arba, greičiau, *kaip* šis gyvenimas – kaip skliautas iškylantis privalėjimas savo vidine prasme yra anapus bet kokio palyginimo, kad ir koks būtų jo rezultatas. Kokybinė etinio elgesio diferenciacija apskritai visai nėra tokia priešinga visuotinio dėsnio principui, kaip atrodo. Juk netgi būtų galima laikyti *visuotiniu* dėsniu tai, kad kiekvienas privalo elgtis absoliučiai kitaip negu bet kuris kitas. (Schleiermacherio, kaip ir apskritai romantikų, etika eina kaip tik šia linkme.) Tačiau jeigu šitaip, nors tik *in abstracto*, būtų nurodomas apibrėžtas ir iš šalies primetamas veikimo *turinys*, tai jau iš principo būtų kitoks dėsnis, o ne individualus; pastarojo iš anksto neapibrėžia veikimo turiniai, kurių vienodumas ir nevienodumas čia laikomas neišmatuojamu dalyku. Pjūvis šiuo atveju turi būti kitoks negu įprasta: jis turi eiti ne tarp vienodumo arba visuotinumo ir individualumo savitos būties prasme, o tarp turinio ir individualumo gyvenimo prasme. Juk esminis klausimas – ar normą turi apibrėžti tai, iš ko veiksmai kyla, t. y. gyvenimas, ar ją turi apibrėžti tai, į ką veiksmai yra nukreipti, t. y. idealus gyvenimo išoriškumas, taigi turinys. O *tertium**, ką čia siekiama parodyti, yra tai, kad apibrėžimas remiantis gyvenimu kaip *terminus a quo* neprikausto normos prie natūralistinio realaus priežastingumo, bet pats šis gyvenimas, ne tik kaip realus, bet ir kaip idealus, teka kaip privalėjimas ir jam nereikia etinio reikalavimo gauti iš to, kas yra už jo (gyvenimo visybės atžvilgiu „protas“ irgi yra vienas iš tokių išorinių dalykų), jis tą reikalavimą turi savyje kaip savąjį raidos procesą, tačiau indiferentišką tam, kuris vyksta kaip tikrovė.

*Trečia (*lot.*).

Todėl šis principas galioja ir esant tokiam būtybių vienodumui, kokį jį sąlygoja visuotinis dėsnis, ir esant tokiam jų nevienodumui, kuris šį dėsnį padarė visiškai nepritaikomą. Todėl visai atkrinta motyvas, kuriuo remdamasis individas taip dažnai, materialiai teisėtai arba neteisėtai, siekia išvengti visuotinio dėsnio: jis esąs ne toks kaip kiti, jis neįeinąs į visuotinę schemą, šiuo atveju netinką tai, kas tinka visais kitais atvejais, ir t. t. Dabar tai nebegali turėti reikšmės; jeigu tu esi kitoks negu visi kiti, dėl to tau ne mažiau kaip visiems kitiems egzistuoja idealiai nužymėtas privalėjimas, nes jis kyla iš tavo paties gyvenimo, o ne iš kokio nors turinio, kurį sąlygoja apibendrinimo galimybė ir kuris dėl to tavo atvejo galbūt visiškai neapima. Kai susiduria individualybė ir dėsnis, individas dar visuomet gali pasakyti: dėsnis man netinka, tai nėra *mano* dėsnis. Tačiau čia galimą savivalę kaip tik pašalina individualus dėsnis, visiškai pagrįstas tuo, kad individualumas mažiausiai yra subjektyvumas arba savivalė: jeigu tikrovei – vienai iš formų, kuria individualybė gyvena – būdingas objektyvumas, tai ne mažiau jis būdingas ir kitai jos formai, privalėjimui.

Racionalistinė etika dar galėtų pamėginti taip traktuoti veiksmo, pripažinto individualiu, įvertinimą, kad visai jo dalinių turinių pilnatvei, visiems jo apibrėžtumams, kylantiems iš individualaus gyvenimo sąryšio, būtų surandamas atskiras visuotinis dėsnis; tada iš visų šių dėsnių sąveikos arba subalansavimo susidarytų atitinkamas galutinis sunorminimas. Kaip tik kategorinis imperatyvas, kurio abstraktumas bent jau iš principo iškyla virš visų apriorinių *atskirų* doros nuostatų, dabar, jeigu jis nori tapti konkretus, turi būti detalizuotas specialiomis maksimomis, todėl atrodo, kad jį galima mąstyti kaip aprėpiantį visus veiksmo elementus, nė vieno

nepaliekantį už savęs. Tai būtų gana tiksli analogija su teoriniu mokslu, kuris faktinę kokio nors objekto būklę aiškina kaip visų dėsnių, galiojančių kiekvienai atskirai jo apibrėžčiai, poveikių sumą arba atstojamąją. Tačiau čia būtina atkreipti dėmesį į tai, kad šiuo būdu visiškai neįmanoma visapusiškai, išsamiai determinuoti net ir paprasčiausio realaus objekto; juk kiekviename objekte glūdi tokia begalybė savybių ir ryšių, kad jokia mūsų sudaryta sąvokų ir dėsnių seka negalėtų jos aprėpti; todėl mes turime apsiriboti vienašališkais, daliniais, į daugybę dalykų neatsižvelgiančiais daiktų apibrėžimais. Pirmiausia tai galioja ir mėginimui dorovinį tam tikro gyvenimo momento reikalavimą su visu jo komplikuotumu sumontuoti iš visuotinių dėsnių, kurie galiotų kiekvienam atskiram jo veiksniui. ✧

Taigi senojo stiliaus objektyvumo šiuo būdu neįmanoma išsaugoti, kad jis patenkintų reikalavimus, kuriuos kelia privalėjimo kaip sielos gyvenimo apskritai kategoriškai savos ir visybinės formos pažinimas. Pretenduodama į objektyvumą, ši forma atmeta ne tik bet kokią savivalę ir nepatikimumą, bet ir paplitusią bei dogmatišką praktinio subjektyvizmo pagrindinę prasmę – eudemonistinį savąjį interesą kaip galutinį *telos**. Juk į patį subjektą šitaip apibrėžtas etinis gyvenimas apskritai nesugrįžta. Nuo seno teigiama, kad toks gyvenimas negali siekti savos laimės, ir ši mintis yra teisinga jau todėl, kad laimė čia visuomet laikoma veiksmo *tikslu*, o fundamentalų etinį procesą apskritai apibrėžia ne tikslas, bet iš savos šaknies augantis gyvenimas (net jeigu iškylantys jo *turiniai* visuomet turėtų būti išreikšti tikslo forma). Tačiau jeigu šis teiginys yra teisingas dar ir

*Tikslas (*gr.*).

todėl, kad laimė yra atgal į subjektą sugrįžtantis veiksmo atspindys, o etinis veiksmas niekada neina tokiu aplinkiniu keliu, bet visuomet veržiasi pirmyn einančia gyvenimo kryptimi, tai eudemonistinio motyvo pašalinimas vis dėlto yra tiktai maža šios daug esmingesnės apibrėžties dalelė. Todėl būtų klaidinga iš individualaus gyvenimo išaugantį, virš jo tikrovės idealiai, tačiau iš jo paties iškylantį reikalavimą, suvokiantį save kaip jo atskiro, izoliuotai traktuojamo turinio „visuotinio“ įteisinimo priešingybę, apibūdinti kaip „savo asmenybės tobulinimą“. Juk nors tai tikrai yra objektyvi vertybė, ji būtų ne tik atskiras privalėjimo turinys, šalia kurio kaip tik todėl, kad jis yra atskiras, *a priori* nurodomas, toje pačioje teisėtumo pakopoje būtų kiti turiniai, bet čia glūdėtų tas anksčiau peiktas naivus nediferencijuotumas, dėl kurio iš individualaus gyvenimo *kylanti* idealų daryba turėtų į jį ir *sugrįžti* savo turiniu. Tačiau ji gali, neneigdama savo šaltinio ir jo skatinama, įsilieti į socialinius, altruistinius, dvasinius, meninius pavidalus ir matyti juose galutinį savo tikslą; gyvenimas pasiekia savąjį pirmykštį, tik jo individualios šaknies maitinamą savo paties idealą nesuskaičiuojama daugybe atvejų, kai jis nuo savęs nutolsta, savęs atsisako. Jeigu mes tai vadintume savo asmenybės tobulinimu, tai būtų tik pavadinimas, bet ne etiniu požiūriu lemiamas galutinis tikslas, nes čia reikiamą sankciją apskritai gali suteikti ne *terminus ad quem*, bet *terminus a quo*, kartu su pačiu gyvenimu kintantis jo paties idealas.

Šiam etoso vitalizavimui ir individualizavimui toks svetimas bet koks egoizmas ir subjektyvizmas (tai, žinoma, prieštarauja bet kokiam nenuosekliam mąstymui, kurio teisėtumą aš čia ginčiju, ir jo naiviam dogmatizmui), kad tai ne tik nė kiek nesusilpnina dorovinio reikalavimo, o veikiau priešingai – apriboja „švelninančių

aplinkybių" sritį. Daugelis mūsų veiksmų, kurie skyrium atrodo dovanotinos nuodėmės, įgyja visą savo svarbą, kai mums tampa aišku, kad į juos mus pastūmėjo visa mūsų esatis ir kad jie galbūt nulems visą mūsų esaties ateitį, – tačiau tai yra kriterijus, galintis galioti tik šiam individualiam gyvenimui, o apibendrinant perkeltas į kitą gyvenimą, kuris nėra absoliučiai identiškas manajam, jis taptų visiškai beprasmis. Eidami dar toliau turime tarti, jog dabar mes esame atsakingi ne tik už tai, kad paklūstame esamam dėsniui ar jam nepaklūstame, bet jau ir už tai, kad šis dėsnis mums galioja; juk jis galioja mums tik todėl, kad mes esame būtent tie žmonės, kurių būtį modifikuoja kiekvienas atliktas veiksmas, todėl ir pats joje visą laiką srūvantis privalėjimo idealas irgi kiekvieną akimirką modifikuojamas. Vietoj iš tikrųjų tuščios Nietzsche's minties: ar tu gali norėti, kad šis tavo veiksmas pasikartotų daugybę kartų? – aš formuluoju kitą: ar tu gali norėti, kad šis tavo veiksmas apibrėžtų visą tavo gyvenimą? Kad veiksmas gali turėti tokią reikšmę, įsitikiname, kai tik atsisakome gyvenimo suskaidymo į atskirus „poelgius". Tokia privalėjimo raida analogiška teorinių vertybių raidai. Tai, kad mes ką nors laikome tiesa, priklauso nuo viso komplekso mūsų šiuo momentu pripažįstamų principų, metodų ir patyrimo turinių, kurių sąryšis su nauju pažinimu pastarąjį įteisina. Tačiau kai tai įvyksta, prisidėjęs elementas pakeičia buvusią padėtį tam tikru būdu, kuris retai kada būna grynai kiekybinis; greičiau čia glūdės ir kokios nors naujos apibrėžtys, greta tų, kurios paskatino patvirtinti pažinimą remiantis tais kriterijais, ir jos taip pat, kadangi čia buvo patvirtinta visuma, galios kaip tiesa, todėl vienaip ar kitaip bus toliau plėtojama arba modifikuojama tiesų visybė. Taigi kiekvienas tolesnis patvirtinimo siekiantis teiginys jau

patenka į pasikeitusį kriterijų lauką. Kalbant principų kalba, tai reiškia, kad kiekviena pripažinta tiesa pakeičia tas sąlygas, kuriomis ji pati buvo pripažinta kaip tiesa. Dabar tai galioja ir privalėjimo raidai mūsų gyvenime. Kai mūsų gyvenimo tėkmėje kas nors iškyla kaip dorovinis reikalavimas, suformuotas jo ligtolinės eigos, kriterijų ir turinių, tai ši eiga toliau jau nėra ta pati, bet tolesniam šio etinio gyvenimo momentui suteikia kitokias atsiradimo ir galiojimo sąlygas nei tos, kuriomis atsirado ir įsigaliojo dabar jas modifikuojantis momentas. Aišku, kad tai išryškina etinio sprendimo keblumus: palyginti su jais, spręsti remiantis visuotinai galiojančio, visuomet griežtai norminančio dėsnio viešpatavimu yra labai lengva, kaip orientuoti gyvenimą viešpataujant patriarchaliniam despotizmui yra kur kas lengviau negu laisvo žmogaus autonomijos sąlygomis. Kai privalėjimu tampa tekantis gyvenimo pavidalas, kai reikalavimo absoliutumas šia prasme tampa istoriškas, tačiau šis istoriškumas lieka absoliutus, norminimo griežtumas pasiekia daug gilesnį sluoksnį negu tas, vien kuriame etika lig šiol ieškojo žmogaus atsakomybės – ar jo elgesys tikrai atitinka jam nubrėžtą privalėjimą. Tačiau dabar šito jau neužtenka, nes privalėjimas yra savasis mūsų gyvenimas (įeinantis į idealumo kategoriją) ir, kaip būna tuo atveju, kai jis įeina į realumo kategoriją, kiekvieną aktualų privalėjimą formuoja bei sąlygoja kiekvienas lig šiol nugyvento gyvenimo momentas. Kanto pareigos etikoje žmogus yra atsakingas tiktai už savo poelgį. Pareiga yra jam duota, jis aptinka ją kaip tvirtą nurodymą, kurį jis vykdo arba nevykdo, tačiau apie jo turinį jis pats nesprendžia. Nuo nepalyginti sunkesnės atsakomybės – už tai, kad apskritai šis apibrėžtas dalykas tapo jo pareiga – jis, atrodo, yra atleistas. Kategorinio imperatyvo logika, kurios

užtenka tik laikytis, žmogų dorovės srityje išlaisvina nuo kūrybiškumo su jo pavojais ir atsakomybe. Kadangi Kantas poelgį traktuoja tiktai savyje uždaro, vien save akcentuojančio turinio vertės požiūriu (juk ir išskirtinis motyvo vertinimas vyksta atomizuojant ir įsigilinant į esamą poelgį), tai gyvenimo visuma tampa diskrečių atskirybių suma. Kadangi toks požiūris neadekvatus jaučiamai gyvenimo tikrovei, nes siekiama tolydžios jų vienybės, tai kategorinio imperatyvo logika atsitraukia prie „grynojo Aš“, prie turiningo tikslumo arba funkcijos, anapus kitimo ir įvairovės. Grynasis Aš yra gyvenimo kaip atskirų poelgių sekos, kurioje kiekvienas atskiras poelgis yra pati už save atsakinga visuma, vaizdo koreliatas. Tokio vaizdo priešingybė yra mano samprata, kuri gyvenimo nesuskaido į Aš kaip tuščią procesą ir atskirus turinio kupinus poelgius, bet jo vienybės forma tiesiogiai laiko tai, kad gyvenimas atsiskleidžia kintančiais turiniais arba, tiksliau, egzistuoja kaip išgyvenamas ir realizuojamas tapsmas. Todėl visas gyvenimas yra atsakingas už kiekvieną veiksmą ir kiekvienas veiksmas – už visą gyvenimą, turiniai kaip išgyventi yra tolydūs (*kontinuierlich*), nes kiekvienas tėra tik ta aukštuma, iki kurios pakyla gyvenimas. Greta posakio *Operari sequitur esse** galioja ir posakis *Esse sequitur operari***. Kiekvienas poelgis daro atgalinį poveikį – daugiau jau neapibrėžiamam – pagrindui, iš kurio apskritai kyla mūsų veiksmai. *Todėl jau kiekvieno atskiro poelgio privalomumas (Gesolltwerden) apima atsakomybę už visą mūsų istoriją.*

*Veiksmas kyla iš būties (*lot.*).

**Būtis kyla iš veiksmo (*lot.*).

Taigi dabar gyvenimo tolydumo vaizdas apima abi jo formas, kurios, kaip čia teigiama, yra koordinuotos. Jeigu, kaip aš sakiau, gyvenimas turi tokį pavidalą, kad jis visas yra kiekvieną savo akimirką, ir su niekuo nepalyginamą jo vienybės pobūdį sudaro kaip tik tai, kad visiškas šių momentų turinio priešingumas netrukdo jai asmeninį gyvenimą išreikšti kaip visumą ir kad kiekvienas elgesys yra „gyvenimas“, tai sąlygojantis visos praeities dalyvavimas aktualiame privalėjime yra tik kita viso to išraiška. Ir, antra vertus, tik kita, kitokiame lygmenyje išsiskleidžianti išraiška yra tai, kad mes kiekvieno atskiro privalėjimo, kuris prieš mus iškyla kaip suformuluojamas dėsnis, atveju jaučiame: šitaip mes šiuo atskiru atveju privalome elgtis, nes mes kaip visuminiai žmonės privalome elgtis apibrėžtu būdu (net jeigu jo ir neįmanoma suformuluoti). Ir privalėjime visuma apibrėžia dalį, visuma gyvuoja dalyje. Tikriausiai šio individualaus ir kartu visuotinio dėsnio neįmanoma užfiksuoti sąvokomis; tai įmanoma padaryti tik atskirais nurodymais, kurie atsiranda susidūrus su atskiromis duotybėmis ir situacijomis. Tačiau dėl to šis individualios etinės totalinės elgsenos dėsnis galioja ir yra veiksmingas ne mažiau negu jo atitikmuo tikrovės srityje: tas nenusakomas asmenybės stilius ir ritmas, svarbiausi jos gestai, kurie kiekvieną esamų aplinkybių sukeltą pasireiškimą padaro nepakartojamu *jos*, būtent šitos asmenybės pasireiškimu. Nors mes šiuos dalykus galime pagauti ne grynu jų pavidalu, bet visuomet tik materialiame pavieniame elgesyje kaip tą elgesį formuojančią jėgą, mes vis dėlto žinome, kad šitaip išgyvenamas giliausias individo būties apibrėžtumas. Ir tai, kad individualios asmenybės privalėjimas kaip visuma be išlygų apibrėžia jos dabartinį privalėjimą, yra tiktai minties, kad gyvenimas kiekvieną akimirką yra

jo visybė, etinė formuluotė. Šitaip atsižvelgiama į visokeriopą etinių situacijų bei evoliucijų įvairovę, bet kartu ir į etinio reikalavimo vienybę, pastovumą bei nuoseklumą, kuriuos visuotinio dėsnio etika tikėjosi pasiekti tik mechaniniu, laike išliekančiu kokių nors dorovinio vertinimo srities *turinių* pastovumu (ir net gryna visuotinio dėsnio *forma* šia prasme vis dar yra tam tikras turinys ir turi būti į jį perkelta).

Taigi vadovaujantis tuo, kad „individualus dėsnis" (beje, visai nesvarbu, ar čia išdėstytas požiūris bus vadinamas šiuo, ar kokiu kitu žodžiu) apskritai pakeičia privalėjimo kryptį, kad jis kildina jį ne iš gyvenimo turinių, o greičiau iš gyvenimo proceso, normatyvinis reikalavimas išplečiamas tarsi dviejų dimensijų kryptimis už ribų tos srities, kurią jam skyrė Kantas ir apskritai visa moralės filosofija. Visa, kas kinta, kas savo prasme yra vienkartiška, gyvenimo tolydume plaukia be užbrėžtų ribų, kas nepaklūsta iš anksto duotam dėsniui ir negali būti abstrakčiai iki visuotinio dėsnio pakylėta, – visa tai dabar virš savęs atranda privalėjimą, nes jis pats yra gyvenimas ir išsaugo tolydžią jo formą. Ir kaip tik todėl, kad reikalavimas gyvenimo atžvilgiu dabar nėra sustingusi, visada vienodai esanti duotybė, viskas, ką mes darėme ir ką privalėjome, yra sąlyga, kuriai esant mūsų etinis idealus gyvenimas iškyla kaip dabartinio mūsų privalėjimo banga. Kaip kiekvieną gyvos būtybės pulso tvinksnį sąlygoja visi ankstesni jos pulso tvinksniai, taip niekas negali dingti be pėdsako ir šiame procese, kuris ne tik kiekvienos akimirkos poelgį, bet ir kiekvienos akimirkos privalėjimą padaro paveldėtoju ir atsakingu už visa tai, kas mes buvome, ką darėme ir ką privalėjome. Šitaip užbaigiamas diferencijavimas, tarsi elementų, apie kurių susiliejimą Kanto etikoje taip dažnai kalbėjome šiuose puslapiuose, išlaisvinimas: kad individualu gali

būti vien tai, kas *tikra*, o ne tai, kas idealiai normatyvu, ir kad dėsninga gali būti vien tai, kas *visuotina*, o ne tai, kas individualu, – tai yra tie ryšiai, kurie buvo nutraukti einant šiuo ilgu keliu, idant galėtų būti realizuotas individualumo ir dėsningumo ryšys.

Versta iš: Simmel G. *Gesamtausgabe, Bd. 16: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur. Lebensanschauung* / hrsg. von Gregor Fitzi und Otthein Rammstedt. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 346–425. – Vertimas sutrumpintas.

GEORGO SIMMELIO INDIVIDUALUS DĖSNIS: GYVENIMO IR KŪRYBOS BRUOŽAI

Georgas Simmelis – sociologijos klasikas. Tai teisingas, tačiau per siauras jo kūrybos ir jos reikšmės apibūdinimas. Jo darbai priskirtini ir filosofijos istorijai, jie gali būti laikomi ir intelektualinio projekto, žinomo „kultūros studijų" pavadinimu, ankstyvąja anticipacija. Nors jo darbų rinktinė sociologijos klasikų, kuriuos lietuvių skaitytojui įgalino pristatyti ALF vertimų programa „Atviros Lietuvos knyga", sąraše yra naujausia (tačiau, tikėsimės, ne paskutinė), visai gali būti, kad ji pasirodys aktualiausia. Antai Simmelis yra bene vienintelis, apie kurį šiltai atsiliepia autoriai, save siejantys su postmodernizmu, lyčių, gėjų bei lesbijiečių ir kitokiomis egzotiškomis „studijomis", kurie šiaip jau yra linkę „nurašyti" šventąją sociologijos tėvų – Émile'io Durkheimo, Karlo Marxo ir Maxo Weberio – trejybę kaip „mirusius senus baltuosius vyrus" (*dead old white male*), neturinčius ko pasakyti kiborgų, simuliakrų ir virtualiosios realybės laikais[1]. Tačiau apie viską iš eilės: iš pradžių pateiksiu būtinus šio žanro tekstui jo herojaus biografijos faktus, paskui apmesiu jo filosofinių idėjų tapsmo ir evoliucijos kontūrus, aptarsiu jo sociologinės koncepcijos bruožus, o pabaigoje grįšiu prie klausimo, kur ir kuo aktualus Simmelio palikimas.

---

[1] Žr., pvz.: Weinstein D. and Weinstein M. A. *Postmodern(ized) Simmel*. London: Routledge, 1993.

Georgas Simmelis – žmogus be savybių? Georgas Simmelis gimė 1858 m. kovo 1 d. Berlyne – name, stovėjusiame prie *Leipzigerstrasse* ir *Friedrichstrasse* sankirtos, jos šiaurės vakarų pusėje. Tai pats miesto centras: jeigu tautietis turistas, traukiantis *Unter den Linden* alėja Brandenburgo vartų link, priėjęs *Friedrichstrasse* pasuks kairėn – nuo čia iki tos sankryžos mažiau kaip kilometras. Simmelio „gimtojoje sankryžoje" pasukęs dešinėn (vakarų kryptimi), jis netruks kirsti *Wilhelmstrasse*. Čia iki 1945 m. buvo daugelis svarbiausių Vokietijos ministerijų. Po to jis prieis *Potsdamer Platz*, kuri iki tol buvo bene gyviausia miesto vieta, tikrasis jo centras. Deja, pamatyti, kaip ji atrodė Simmelio laikais, galima tik senose nuotraukose, nes po 1945 m. per *Potsdamer Platz* ėjo riba, atskyrusi Rytų ir Vakarų Berlyną. O kai tos ribos 1989 m. nebeliko, aikštė buvo užstatyta šiuolaikinės architektūros pastatais, turinčiais deramai reprezentuoti ir vėl vieningos Vokietijos naująjį veidą.

Šios Berlyno topografijos detalės nėra lyrinis nukrypimas – Simmelio gyvenimas ir kūryba neatsiejami nuo Berlyno, o ir jis pats vienu metu priklausė prie šio miesto įžymybių bei atrakcijų. Antai rusų radikaliesiems intelektualams, tarp kurių buvo ir daug įvairaus plauko „revoliucionierių", apsilankymas Simmelio paskaitose buvo vos ne privalomas viešnagės Berlyne punktas. Ne vienam tai būdavo pirmasis ar svarbiausias punktas: „Sklido gandai, kad studentai, atvykę į Berlyną iš Sankt Peterburgo, puldavo tiesiai į Simmelio paskaitų auditoriją net nesutvarkę buitinių reikalų."[2] Apsilankymai nelikdavo be pėdsakų – antai toksai Vladimiras Iljičius Leninas savo darbe „Ekonominis narodnikystės turinys ir jo kritika pono Struvės

[2] Scaff L. A. *Veržiantis iš geležinio narvo: Max Weber ir moderniosios sociologijos atsiradimas*. Vilnius: Pradai, 1989, p. 275.

knygoje" vanoja tuomet dar „legalųjį marksistą", būsimąjį pirmosios Rusijos socialdemokratų darbininkų partijos programos (1898) autorių, vėliau tapusį Rusijos konstitucinių demokratų („kadetų") partijos lyderiu ir ideologu Piotrą Bernhardovičių Struvę už „marksizmo iškraipymus", kurie pasireiškė mėginimu polemikoje su narodnikais (t. y. „liaudininkais") remtis ne vien Marxo, bet ir Simmelio idėjomis[3]. Taigi, dar nespėjęs atšvęsti keturiasdešimtmečio, Berlyno intelektualas buvo tarptautinė įžymybė, savo darbais darė didelę įtaką to meto intelektualiniam gyvenimui.

Tačiau Simmelio biografija nėra tiesiog „dar vieno" solidaus vokiečių profesoriaus gyvenimo istorija. Tai yra veikiau būtent intelektualo, o ne akademinio mokslininko gyvenimo istorija. Ji paženklinta neatitikimo tarp jo kaip plačiai žinomo, skaitomo ir išprususių sluoksnių (tuomet tai visų pirma buvo „rimtų" knygų ir „solidžių" laikraščių skaitytojai – nei televizijos, nei radijo dar nebuvo) pripažinto autoriaus statuso ir gana prastos reputacijos, kurią Simmelis turėjo tarp akademinio elito. Kaip ir šiais laikais, akademinė karjera priklausė nuo jau „įsitvirtinusių" kolegų rekomendacijų, atsiliepimų, charakteristikų. Štai ką savo atsiliepime apie Simmelį 1908 m. parašė akademiniuose sluoksniuose įtakingas Dietrichas Schäferis, kai Simmelis dalyvavo konkurse Heidelbergo universiteto profesoriaus vietai gauti: „<...> aš nežinau, ar jis buvo krikštytas, ir nenoriu į tai gilintis. Šiaip ar taip, jis yra užkietėjęs izraelitas – ir savo išore, ir laikysena, ir mąstymo būdu.

[3] Žr.: Ленин В. И. „Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве (отражение марксизма в буржуазной литературе): по поводу книги П. Струве „Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. СПБ, 1894", в кн.: *Полное собрание сочинений*. Изд. 5-е. Москва: Издательство политической литературы, 1971, с. 431–435.

<...> Jo akademiniai ir literatūriniai nuopelnai ir pasiekimai yra labai specifiniai ir riboti. Jo paskaitos gausiai lankomos. <...> Jis kalba labai lėtai, lyg lašintų lašą po lašo, taigi pateikia nedaug medžiagos, nors ji yra gerai sukomponuota, glausta ir nušlifuota. Šiuos bruožus labai vertina tam tikrų kategorijų studentai, kurių čia, Berlyne, yra labai daug. Be to, jis pagardina savo žodžius progai pritaikytais posakiais. Jo auditorijos sudėtis yra atitinkama. Labai didelę (netgi vertinant Berlyno matu) jo auditorijos dalį sudaro damos. Dėl kitų, tai jo paskaitas lanko nepaprastai gausus Rytų pasaulio[4] kontingentas, kuriam priklauso ir tie, kurie čia jau įsikūrė, ir tie, kurie semestras po semestro vis dar atplūsta iš Rytų kraštų. Visos Simmelio manieros atitinka jų orientaciją ir skonį. Iš jo paskaitų gaunama nedaug pozityvaus, tačiau jose malonu patirti kutenančią stimuliaciją ar netvarų intelektualinį pasitenkinimą. Reikia pridurti, kad lektorius semitas (nesvarbu, ar jis toks yra visiškai, ar iš dalies, ar tik filosemitas) tokiame universitete, kuriame yra keli tūkstančiai tokių pat studentų, dėl šiems sluoksniams būdingos sanglaudos ras derlingą dirvą. Aš neįsivaizduoju, kad Heidelbergo universitetas laimėtų pritraukdamas tokią publiką į savo auditorijas. Iš tikrųjų aš negaliu patikėti, kad Heidelbergo lygis būtų pakeltas suteikiant jame dar didesnę erdvę tai pasaulėžiūrai ir gyvenimo filosofijai, kuriai atstovauja Simmelis ir kuri galų gale pernelyg akivaizdžiai skiriasi nuo mūsų vokiškojo krikščioniško klasikinio ugdymo. <...> Galiausiai tik ribotai galima pateisinti tokias tendencijas, kurios daugiau ardo ar neigia nei pagrindžia ir kuria – tokiais laikais, kai linkstama sugriauti visus pa-

[4] Schäferis turi omenyje dar ne arabus ar musulmonus, bet visų pirma atvykėlius iš tuometinės Rusijos imperijos.

grindus – ir visa tai ne visada daroma iš uolumo, bet ir dėl mokslininko troškimo išgarsėti."[5]

Iš tikrųjų Simmelio patirtus sunkumus darant akademinę karjerą iš dalies galima paaiškinti jo žydiška kilme. Tiesa, Schäferis be reikalo nuogąstavo, kad Simmelis gali būti „nekrikštytas". Jis gimė atsivertusio į katalikybę žydo komersanto Eduardo Simmelio šeimoje. Motina Flora (mergautinė pavardė Bodenstein) buvo kilusi iš atsivertusių į protestantizmą žydų šeimos. Eduardas ir Flora turėjo septynis vaikus, Georgas buvo jauniausias. Abu jie buvo kilę iš Breslau (dabar Vroclavas). Persikėlęs į Berlyną, Simmelio tėvas kartu su H. L. Neumannu įkūrė konditerijos firmą *Felix und Sarotti*, kuri tebeegzistuoja ligi šiol (jos prekinis ženklas – mauras turkišku kostiumu, laikantis raudonos ir mėlynos spalvų vėliavą). Iš pradžių firma prekiavo iš Prancūzijos importuotais saldumynais, o vėliau pati pradėjo gaminti saldainius ir šokoladą. Verslas Simmelio tėvui sekėsi, jis praturtėjo. Iš tėvo paveldėti „šokoladiniai" pinigai ir įgalino Simmelį gyventi „laisvo" intelektualo gyvenimą – dėstymas ir rašymas jam buvo savirealizacijos ir prestižo reikalas, o ne būdas užsidirbti pragyvenimui.

Kai 1874 m. Simmelio tėvas mirė, jis dar buvo nepilnametis. Georgo ateitimi deramai pasirūpino jo globėju, o vėliau ir įtėviu tapęs šeimos draugas Julius Friedländeris, garsios (taip pat ligi šiol tebeegzistuojančios) muzikos leidyklos *C. F. Peters Musikverlag* savininkas, kuris jaunajam Simmeliui užrašė dalį savo paties turto. Baigęs gimnaziją, 1876–1881 m. Simmelis Berlyno universitete studijavo istoriją, meno istoriją ir filosofiją. Jo įskaitų knygutė buvo pilna

[5] Cit. pagal: Coser L. A. "Georg Simmel's Style of Work: A Contribution of the Sociologist", in Ray L. (Ed.) *Formal Sociology: The Sociology of Georg Simmel*. Aldershot: Edward Elgar, 1991, p. 144–145.

ir tik tuometinių, ir dabar dar neužmirštų garsenybių parašų: jam dėstė Johannas Gustavas Droysenas (1808–1884), Theodoras Mommsenas (1817–1903), Heinrichas von Sybelis (1817–1895), Heinrichas Treitschke (1834–1896), Adolfas Bastianas (1826–1905), Moritzas Lazarusas (1823–1899), Heymannas Steinthalis (1824–1903), Eduardas Zelleris (1814–1908), Adolfas Lassonas (1832–1917), Friedrichas Harmsas (1819–1880). 1881 m. Simmelis pateikė ginti filosofijos daktaro disertaciją „Psichologiniai etniniai muzikos kilmės tyrimai". Tada ir prasidėjo jo akademinės karjeros nesklandumai: disertacija dėl citavimo ir kalbos klaidų buvo atmesta. Tačiau ją atmetę profesoriai vis dėlto nebuvo beširdžiai kirviai ar piktdžiugiaujantys antisemitai: žinodami, kad Simmelis turi dar vieną tekstą – rašinį „Materijos esmė pagal Kanto fizinę monadologiją", kuris prieš metus buvo premijuotas, jie pasiūlė jį ginti. Taip 1881 m. Simmelis vis dėlto tapo filosofijos daktaru. Tačiau tam, kad gautum teisę savarankiškai dėstyti (o ne vien būti kito profesoriaus asistentu), Vokietijoje būtina apginti antrą disertaciją – habilituotis. Tai Simmeliui pavyko padaryti iš antro karto 1885 metais (darbas vadinosi „Kanto tyrimai"). Pirmasis bandymas (1883 m.) buvo nesėkmingas – Simmelio vertintojai nusprendė jį nubausti už nepagarbų elgesį diskusijoje su profesoriumi Zelleriu. Profesorius diskusijoje teigė, kad siela yra lokalizuota viename smegenų taške, o habilitantas šį požiūrį pavadino „nesąmone"[6].

Tais pačiais sėkmingos habilitacijos metais (1885) Simmelis kaip privatdocentas pradėjo dėstyti Berlyno universitete. Pagal tuometinę tvarką, privatdocentas (kitaip sakant, privačiai dėstantis dėstytojas) negaudavo atlyginimo, iš-

[6] Helle H. J. *Soziologie und Erkenntnistheorie bei Georg Simmel*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, S. 9.

skyrus nedidelį užmokestį (vokiškai vadinamą *Kolleggeld*), kurį jam mokėdavo kursą pasirinkę studentai. Privatdocentas turėdavo stengtis kaip nors išsiskirti ar pasižymėti, kad jį pastebėtų ir pakviestų į etatinio (ordinarinio) profesoriaus vietą, kuri atsilaisvindavo kuriame nors universitete etatiniam profesoriui mirus ar išėjus į pensiją. Į tą vietą nebūtinai būdavo kviečiamas privatdocentas. „Prestižiniai" (pvz., Berlyno) universitetai kviesdavosi garsenybes iš provincijos universitetų, jau ėjusias juose ordinarinio profesoriaus pareigas. Tačiau, šiaip ar taip, privatdocentų eilė pajudėdavo, nes provincijos universitetas turėdavo ieškoti pamainos iš jo išviliotam profesoriui. Pagal vokišką tradiciją, į ordinarinio profesoriaus vietą nebūdavo kviečiamas tame pačiame universitete habilituotas privatdocentas. Tai užtikrindavo galimybę į metropolijos universitetus pakliūti provincijoje habilituotiems privatdocentams. O „prestižiniame" universitete habilituotas mokslininkas galėdavo tikėtis į jį sugrįžti tik padirbėjęs provincijos universitete ir sugebėjęs ten pasižymėti (išgarsėti)[7]. Tačiau Simmelis iš pradžių į provinciją nesiveržė – Berlynas jam buvo pernelyg brangus miestas. Gal jis vylėsi, kad jam padarys išimtį?

Berlyno universitete Simmelis dėstė daug ir įvairių kursų: logiką, metafiziką, filosofijos istoriją, etiką, religijos ir meno filosofiją, socialinę psichologiją, specialius kursus apie pesimizmą, Kantą, Schopenhauerį, Lotze, Darwiną ir, žinoma, sociologiją, kurios pionieriumi Berlyno universitete jis ir tapo. Dėl daugelio priežasčių sociologija Vokietijos universitetuose buvo akademiškai institucionalizuota vėliau nei kituose kraštuose – pirmosios sociologijos katedros

[7]Ar nevertėtų tokią tvarką įsivesti Lietuvoje, kur daugelis mokslininkų dažnai visą savo akademinį gyvenimą praleidžia tame pačiame universitete – ypač jeigu tas universitetas yra sostinėje (Vilniuje)?

čia buvo įsteigtos tik Veimaro laikais. Kita vertus, iki 1933 m. Vokietija buvo pasaulinė mokslo lyderė – daugiausia kaip tik žydų kilmės mokslininkų, kurie galų gale sėkmingai įveikdavo visas karjeros kliūtis ir garsindavo Vokietijos mokslą, dėka. Kitų šalių studentai ir jauni mokslininkai (tarp jų būsimieji JAV Čikagos sociologijos mokyklos lyderiai Albionas Smallas (1854–1926) ir Robertas Ezra Parkas (1864–1944)), ieškantys vokiškosios sociologijos, atvykę į Berlyną čia aptikdavo Simmelį. Jų netrikdė tas faktas, kad Simmelis buvo „be antpečių", juos domino jo idėjos. Simmelis savo ruožtu tokiu būdu užmegztus kontaktus panaudodavo savo publikacijoms versti į užsienio (anglų, prancūzų, italų, rusų) kalbas ir skelbti užsienio žurnaluose – darė kaip tik tai, ką dabar Lietuvos mokslo valdžia prievartauja daryti tautiečius socialinių ir humanitarinių mokslų darbuotojus. Šiuo atžvilgiu Simmelis neturėjo sau lygių tarp savo amžininkų vokiečių humanitarų: vien *American Journal of Sociology* (kuris ir tada jau buvo prestižiškiausias JAV sociologų bendruomenės, pranokusios kitas gausumu ir ankstyva akademine institucionalizacija, periodinis organas) 1896–1906 m. jis paskelbė keturis straipsnius.

Studentai Simmelio paskaitas mėgo. Rekordą jis pasiekė 1894–1895 m. žiemos semestrą, kai klausyti jo paskaitų „Apie pesimizmą" užsirašė 269 klausytojai[8]. Mėgo jį kaip tik dėl tos Schäferio peikiamos manieros „lašinti lašą po lašo" (Lietuvoje ja garsėja Tomas Sodeika). Simmelis ne tik iš anksto kruopščiai apgalvodavo savo paskaitų turinį (kitaip jose pateikiama medžiaga vargu ar būtų buvusi „gerai

[8] Žr.: Jung W. *Georg Simmel zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1990, S. 15. Kadangi už paskaitų lankymą reikėdavo mokėti *Kolleggeld*, Simmelis nemažai prisidurdavo prie iš paveldėtų turtų gaunamos rentos. Žinoma, nėra jokio pagrindo manyti, kad jis stengėsi patraukliai skaityti paskaitas dėl pinigų.

sukomponuota, glausta ir nušlifuota") – jis kaip geras aktorius lektoriaus tribūnoje įspūdingai vaidindavo „minties gimimą", suteikdamas nemokantiems greitai konspektuoti studentams dar ir progą pasigrožėti kūrybinių kančių (visada sėkmingų ir vaisingų, ko niekada nebūna tikrovėje) reginiu. Simmelio klausytojai varžydavosi dėl didžiausios garbės – būti pakviestiems į Simmelio *privatissimum*, privatų seminarą jo namuose (o gyveno jis dabartiniame Berlyno *Westend* rajone, *Nussbaumallee* 14 ir *Königin-Elisabeth-Strasse*). Tai, tiesą sakant, irgi buvo paskaitos – seminaro lankytojams nereikėjo rengti pranešimų ar diskutuoti. Reikėjo tik užgniaužus kvapą klausytis šeimininko samprotavimų. Kartu jie turėdavo progą pasigrožėti išpuoselėtu ir skoningu Simmelio buto apstatymu, taip pat jo meno kolekcija ar įsigytais naujais darbais. Harry Liebersohnas ne ką teperdeda rašydamas: „Atskirtas nuo oficialiosios imperijos kultūros, jis (Simmelis. – *Z. N.*) sukūrė savo paties elitinę kontrkultūrą."[9]

Privatūs seminarai buvo tik vienas iš dviejų kultūrinių renginių, reguliariai vykusių Simmelio namuose ir suteikusių jiems elitinės Berlyno kultūrinės institucijos statusą. Antrasis buvo salonas, kurio šeimininkė buvo Simmelio žmona Gertrud (mergautinė pavardė Kinel (1864–1938)), kilusi iš geležinkelių inžinieriaus (vėliau ministerijos valdininko) šeimos. Ji buvo tapytoja, o vėliau Marie Luise Enckendorff pseudonimu pradėjo rašyti publicistiką ir filosofines knygas. Georgas ir Gertrud susituokė 1890 m. liepos 11 d. Kitų metų balandžio 6 d. jiems gimė vienintelis vaikas – sūnus Hansas, tapęs medicinos mokslų daktaru, Jenos universiteto ekstraordinariniu profesoriumi, vėliau atsidūręs nacių konclageryje Dachau, sugebėjęs iš ten ištrūkti ir 1943 m.

[9] Liebersohn H. *Fate and Utopia in German Sociology, 1870–1923*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988, p. 126.

miręs emigracijoje JAV. Simmelių salone lankėsi tuometinės ir būsimos Vokietijos meno ir mokslo pasaulio įžymybės. Tarp jų buvo Raineris Maria Rilke (1875–1926), Stefanas George (1868–1933), Reinholdas ir Sabine Lepsiusai, Marianne (1870–1954) ir Maxas (1864–1920) Weberiai, Heinrichas Rickertas (1863–1936) ir daugelis kitų. Skaitytojui, norinčiam gyviau įsivaizduoti šio salono ir apskritai to meto atmosferą, supusią sluoksnius, kuriuose sukosi Simmelių pora, galima patarti paskaityti Roberto Musilio (1880–1942) romaną „Žmogus be savybių" – juolab kad pats Simmelis kai kuo primena romano herojų Rudolfą[10].

Po kelerių intensyvaus darbų publikavimo (apie tai – kiek vėliau) ir dėstymo metų Simmelis ėmėsi pastangų gauti aukštesnę ir geriau apmokamą akademinę vietą. Tai daryti Simmelį paskatino ir netikėta finansinė nesėkmė – 1896 m. spekuliuodamas Berlyno biržoje jis prarado dalį paveldėto „šokoladinio" (iš tėvo) ir „muzikinio" (iš globėjo) turto. Tačiau nepaisant įtakingo Berlyno universitete nacionalinės ekonomijos profesoriaus Gustavo Schmollerio (1838–1917), praminto istorinės mokyklos vokiečių istorinėje mokykloje „popiežiumi", užtarimo, 1898 m. Simmelio prašymas paskirti jį Berlyno universiteto neetatiniu (ekstraordinariniu) profesoriumi buvo atmestas. Tokį titulą jis gavo tik 1901 m. – tačiau tik titulą be algos. O tai nebuvo taisyklė – dažnai ekstraordinariniam profesoriui būdavo mokamas atlyginimas, tik mažesnis už etatinio (ordinarinio) profesoriaus atlyginimą.

Šias pakartotines Simmelio nesėkmes visų pirma lėmė jau minėtos jo kolegų vokiečių antisemitinės nuostatos. Ne mažiau svarbi priežastis galėjo būti ir jų žmogiškos silpny-

[10] Studijuodamas Berlyne Musilis lankė Simmelio paskaitas. Simmelio ir Musilio kūrybos sąsajas aptaria Davidas Frisby. Žr.: Frisby D. *Sociological Impressionism: A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*. 2nd enlarged ed. London: Routledge, 1991.

bės, kurias įvardija žodis „pavydas". Paradoksalu, bet Simmeliui galėjo pakenkti jo populiarumas. Norėjo to Simmelis ar ne, tačiau pritraukdamas į savo paskaitas minias studentų jis konkuravo su etatiniais profesoriais. Juolab kad jo paskaitos kartais vykdavo tuo pačiu metu kaip ir etatinių profesorių – tokių kaip filosofiją Berlyno universitete dėstę Eduardas Zelleris ir Wilhelmas Dilthey (1833–1911). O ir pats Simmelis nevengdavo pademonstruoti savo pranašumo. Berlyno universiteto studentai vieni kitiems pasakodavo esą iš Simmelio girdėtą sąmojį, kad Zelleris iš viso nežinąs, kas yra filosofija, o Dilthey žinąs, bet nuo visų slepiąs[11]. Ne taip svarbu, ar pats Simmelis iš tikrųjų šitaip šmaikštavo; svarbu, kaip tokios kalbos galėjo paveikti Zellerio ir Dilthey'aus elgesį, pasiekusios jų ausis.

Vyresniųjų profesorių, nuo kurių sprendimo priklausė Simmelio karjera, negalėjo neerzinti ir Simmelio polinkis nepripažinti intelektualinių skolų. Kaip galės įsitikinti pats skaitytojas, jo tekstuose nėra nuorodų į amžininkų darbus. Be to, Simmelio karjerai kenkė jo „politiškai neteisingas" (nonkonformistinis) elgesys. Vokietijos universitetų profesūrai tradiciškai buvo būdingas politinis konservatyvumas, kuris tuo metu reiškė lojalumą Prūsijos valstybei ir Hohencolernų dinastijai. Tokio lojalumo buvo reikalaujama ir dėl profesorių kaip valstybės tarnautojų statuso. O Simmelis paskutiniais XIX a. dešimtmečiais palaikė ryšius su opozicine Vokietijos socialdemokratų partija, spausdino (tiesa, pasirašydamas tik slapyvardžiu) savo straipsnius jos leidiniuose ir dalyvavo Berlyno universiteto studentų socialistų mokslinės literatūrinės draugijos, kuri valdžios nurodymu

[11] Žr.: Helle H. J. "Introduction", in Simmel G. *Essays on Religion*. Ed. and transl. by Helle H. J. in collaboration with L. Nieder. New Haven: Yale University Press, 1997, p. XVI.

galiausiai buvo uždaryta, veikloje. Pagaliau, akademinei Simmelio karjerai galėjo pakenkti ir ne visai atitinkantis biurgeriškas (taigi „miesčioniškas") konvencijas jo privataus gyvenimo stilius (apie tai – šio skirsnio pabaigoje). Konformistinės akademikų daugumos akyse Simmelis buvo ryškiausias to, ką XIX a. pabaigoje buvo įprasta vadinti „dekadansu", įsikūnijimas. Panašiai kaip dabar geras tonas iš „rimto mokslininko" reikalauja atsiriboti nuo „postmodernizmo" kaip masinančio, madingo, bet galų gale pigaus ir lengvabūdiško dalyko, taip anuomet derėjo traktuoti madingus „dekadentus".

Vis dėlto reikia pažymėti, kad ne visi Simmelio kolegos vokiečiai buvo antisemitai. Jį ne kartą parėmė ne tik jau minėtas Gustavas Schmolleris, bet ir Heinrichas Rickertas, Maxas Weberis ir Adolfas von Harnackas (1851–1930), kurių nuomonė Vokietijos akademiniuose sluoksniuose šį tą reiškė. Taip buvo ir 1908 m., kai Simmelis mėgino laimėti konkursą į Heidelbergo universiteto ordinarinio profesoriaus vietą. Vis dėlto lėmė ne jų, o jau cituota Schäferio nuomonė. Etatiniu profesoriumi Simmelis tapo tik 1914 m., kai jam suėjo 56-eri. Tai buvo Strassburgo (arba, prancūziškai, Strasbourg'o) universiteto filosofijos profesoriaus vieta. Dabar Strasbūre posėdžiauja Europos Parlamentas, taigi jis yra viena iš dviejų (greta Briuselio) Europos sostinių. Tada tai buvo Vokietijos pasienio miestas, 1871 m. prisijungtas po pergalingo karo prieš Prancūziją. Simmeliui buvo labai nelengva išvykti iš Berlyno. Spaudoje pasirodė straipsnių, kurių autoriai apgailestavo dėl to nuostolio, kurį išvykus Simmeliui patyrė sostinės kultūrinis gyvenimas. Po kelių mėnesių prasidėjus Pirmajam pasauliniam karui, Strassburgas tapo pafrontės miestu. Simmelis nebuvo vienas iš tų labai nedaugelio Europos intelektualų, kurie sugebėjo išvengti nacionalistinio patriotinio pamišimo, 1914 m. rugpjūtį apėmusio Europos šalis. Jis pasirašinėjo patriotinius propa-

gandinius pareiškimus, paaukodamas savo darbų vertimais ir publikacijomis užsienyje įgytą tarptautinę reputaciją, kurią karo išvakarėse buvo dar labiau įtvirtinęs kaip vienas iš tarptautinio kultūros filosofijos žurnalo *Logos* steigėjų ir leidėjų (pirmasis jo tomas išėjo 1910 m.). 1918 m. rugsėjo 26 d. Simmelis mirė Strassburge nuo kepenų vėžio. Po pusantro mėnesio Vokietijai kapituliavus, Strassburgas vėl tapo Strasbourg'u, o Simmelio našlei teko bėgti iš vėl Prancūzijai atitekusio miesto.

Gertrud Kinel buvo viena iš dviejų našlių, kurias paliko Simmelis. Nuo naujojo, XX amžiaus pradžios jis gyveno (žinoma, neoficialioje) dvipatystėje[12]. Antroji jo žmona (su Gertrud Kinel jis neišsiskyrė, toliau gyveno kartu) buvo kita Gertrud – Kantorowicz (1876–1945), poetė ir intelektualė, viena iš labai nedaugelio moterų, kurioms buvo leista dalyvauti elitiniame intelektualų būrelyje, susispietusiame apie charizmatinį poetą Stefaną George[13]. Šioje paralelinėje santuokoje Simmeliui 1904 m. gimė duktė Angela (ji mirė įvykus nelaimingam atsitikimui Palestinoje 1944 m.). Tai buvo seksualinių eksperimentų, staigaus Sigmundo Freudo išpopuliarėjimo elitiniuose kultūriniuose sluoksniuose, intensyvių intelektualinių diskusijų „lytiniu klausimu" laikai[14]. Į jas

[12] Žr.: Laurence A. "Georg Simmel: Triumph and Tragedy", in Ray L. (Ed.) *Formal Sociology: The Sociology of Georg Simmel*. Aldershot: Edward Elgar, 1991, p. 34–35. Iš literatūros nevisiškai aišku, ar ir kiek Simmelio dvipatystė buvo „vieša paslaptis".

[13] Gertrud Kantorowicz žuvo 1945 m. nacių konclageryje Teresienstadte, į kurį pateko, kai 1942 m. buvo sulaikyta mėgindama pereiti Vokietijos–Šveicarijos sieną.

[14] Žr.: Green M. B. *The von Richthofen Sisters: the Triumphant and the Tragic Modes of Love: Else and Frieda von Richthofen, Otto Gross, Max Weber, and D. M. Lawrence, in the Years 1870–1970*. New York: Basic Books, 1974.

įsitraukė ir Simmelio pirmoji Gertrud (Kinel), kuri 1910 m. išleido knygą „Realybė ir įstatymiškumas lytinėje meilėje" (*Realität und Gesetzlichkeit im Geschlechtsleben*). Šios Simmelio santuokinio gyvenimo aplinkybės yra svarbios ir jo paties idėjoms suprasti. Tai visų pirma pasakytina apie I. Kanto „kategorinio imperatyvo" kaip universalaus dorovės dėsnio atmetimą. Simmelis priešpriešina jam „individualaus dėsnio/įstatymo" (*das individuelle Gesetz*) idėją, kuri asmens autonomiją išplečia iki teisės gyventi pagal asmenines moralės normas, ir kartu mėgina parodyti, kad tokių normų idėja nėra absurdiška, prieštaraujanti pačiai dorovės idėjai. Tai, ko gero, buvo Simmeliui asmeniškai pati svarbiausia iš daugybės jo subrandintų idėjų. Todėl ir ši rinktinė užbaigiama ištrauka iš jo teksto, kuriame ši idėja artikuliuojama.

Simmelio filosofinių idėjų raidos bruožai. Po Simmelio mirties rankraštiniu jo palikimu apsiėmė rūpintis antroji Gertrud (Kantorowicz). Tačiau tik dalį jo suspėjo išleisti[15]. Jai kraustantis iš vieno Vokietijos miesto į kitą lagaminai su Simmelio rankraščiais dingo ar buvo pavogti. Dingo (tai ypač skaudus nuostolis Simmelio tyrinėtojams) jo asmeninė korespondencija, kiti dokumentai, be kurių neįmanoma patikimai rekonstruoti tam tikrų jo biografijos detalių. Tačiau ir be šios pradingusios rankraštinės dalies Simmelio kūrybinis palikimas tikrai yra gausus. Leidyklos *Suhrkamp Verlag* dar nebaigtą leisti Simmelio pilną raštų rinkinį (*Gesamtausgabe*) sudarys 24 tomai. Tai daugiau nei 30 didesnių ir mažesnių knygų ir per 250 straipsnių. Kaip susigaudyti šioje tekstų daugybėje?

[15] Žr.: Simmel G. *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre.* Hrsg. und mit einem Vorwort von Gertrud Kantorowicz. München: Drei Masken Verlag, 1923.

Įprasta skirti tris Simmelio mąstymo raidos stadijas[16]. Pirmąją galima pavadinti natūralistine. Ji apima laikotarpį nuo Simmelio literatūrinės veiklos pradžios iki amžių sandūros. Klausas Christianas Köhnke, kuris nuodugniausiai ištyrė ankstyvąją Simmelio kūrybą, įvardija jį kaip „jaunojo Simmelio" (*junge Simmel*) laikotarpį[17]. Tuo metu Simmelio mąstymą stipriausiai veikė Charleso Darwino (1809–1882) ir Herberto Spencerio (1820–1903) idėjos, perėjusios per vietinių, to meto Berlyno intelektualų sluoksniuose populiarių, o vėliau užmirštų koncepcijų prizmę. Iš jų bene reikšmingiausias buvo psichologo ir filosofo Gustavo Theodoro Fechnerio (1881–1887) metafizinis atomizmas, kurio vaidmenį Köhnke ypač pabrėžia. Kitas svarbus vietinis Simmelio idėjų šaltinis buvo Moritzo Lazaruso ir Heymanno Steinthalio „tautų psichologija" (*Völkerpsychologie*), su kuria jį supažindino patys jos kūrėjai, dėstę jam Berlyno universitete.

Per juos Simmelį pasiekė Hegelio „objektyviosios dvasios" (objektyvuotos ir objektyvios atskiro individo atžvilgiu kultūros) idėja – „objektyviosios dvasios" santykis su „subjektyviąja dvasia" (atskiro individo vidiniu pasauliu) vėliau tapo jo kultūros filosofijos ašimi. Nors objektyvioji dvasia kyla iš subjektyviosios, kartą atsiradusi ji tampa santykiškai savarankiška ir pajungiančia sau subjektyviąją dvasią galia. Darwino ir Spencerio idėjos inspiravo jaunojo Simmelio pragmatinę pažinimo sampratą – anticipuodamas vokiečių filosofinės antropologijos idėjas jis teigia, kad

[16] Pirmasis šią periodizaciją pasiūlė M. Frischeisenas-Köhleris ("Georg Simmel", *Kantstudien*, 1919, Bd. 24, S. 1–54). Ja remiasi ir daugelis kitų Simmeliui skirtų darbų. Žr., pvz.: Coser L. *The Functions of Social Conflict*. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1956; Spykman N. J. *The Social Theory of Georg Simmel*. New York: Atherton, 1925.

[17] Köhnke K. Ch. *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.

kiekviena rūšis gyvena savo specifiniame subjektyviai suvokiamame pasaulyje, kurio turinį ir pobūdį nulemia jį sudarančių vaizdinių santykinė reikšmė tos rūšies išlikimui. Natūraliosios atrankos principas paaiškina ir pažinimo, ir moralinių idėjų raidą. Spencerio evoliucijos kaip perėjimo nuo nediferencijuotos (homogeninės) prie diferencijuotos (heterogeninės) ir integruotos visumos idėja tapo paties Simmelio sociologinės koncepcijos, apie kurią detaliau kalbėsime kitame skirsnyje, išeities tašku. Būtent jos plėtojimui jaunasis Simmelis skyrė daugiausiai pastangų ir laiko. Šių pastangų vaisiai – monografijos apimties darbas „Apie socialinę diferenciaciją: sociologiniai ir psichologiniai tyrimai" (1890), daugybė straipsnių Vokietijos bei užsienio žurnaluose ir veikalas „Pinigų filosofija" (1900), kurį daugelis šiuolaikinių tyrinėtojų yra linkę laikyti pagrindiniu ar bent aktualiausiu Simmelio veikalu. Kiti šio laikotarpio darbai yra dvitomis „Moralės mokslo įvadas: pamatinių sąvokų kritika" (1892–1893), kuriame jis pateikia natūralistinę (psichologinę ir sociologinę) pamatinių etikos sąvokų dekonstrukciją, ir „Istorijos filosofija: epistemologiniai tyrimai" (1892).

Abu pastaruosius savo veikalus vėliau Simmelis vertino labai kritiškai – pirmojo netgi nenorėjo įtraukti į savo darbų bibliografiją, o „Istorijos filosofiją" iš esmės perdirbo ir 1905 m. išleido antrąją laidą. Joje atsiskleidžia Simmelio interesai ir pažiūros, būdingos jau antrajai stadijai, kuri apima pirmąjį XX a. dešimtmetį. Ši stadija minėtoje tradicinėje Simmelio pažiūrų raidos periodizacijoje vadinama neokantine. Pagrindą tokiam apibūdinimui suteikia apriorinės formos ir turinio santykių problematikos dominavimas šio laikotarpio filosofiniuose apmąstymuose. Forma yra tai, kas suteikia turiniui komunikabilumą, objektyvią reikšmę, kuri vadovaujantis „naiviu" (tai yra ikifilosofiniu) požiūriu laikoma to turinio nepriklausymu nuo subjekto apskri-

tai. Simmeliui rūpi parodyti, kad iš tikrųjų tas regimas objektyvumas kyla iš subjekto aktyvumo, kurį tos apriorinės formos strukūrina. Originalus šių kantiškų pažiūrų akcentas, kuriuo Simmelis anticipuoja Ernsto Cassirerio „simbolinių formų" idėją, yra principinio apriorinių formų pliuralizmo ir lygiateisiškumo teigimas. Tas pats juslinis sąmonės turinys, įspraustas į skirtingos prigimties apriorines formas, virsta skirtingais kultūros pasauliais ar tikrovėmis – mokslo, meno, religijos, žaidimo ir kt. Tų kultūros pasaulių santykį Simmelis aiškina lygindamas juos su skirtingais juslinio suvokimo modalumais. Mokslo, religijos, meno ir kiti pasauliai santykiauja vienas su kitu taip, kaip regėjimu suvokiamas daiktas su lytėjimu ar skonio pojūčiais suvokiamu: tie suvokiniai yra nebendramačiai, vienas į kitą neredukuojami ir neišverčiami. Toks yra ir skirtingų žmogaus kultūrinių pasaulių santykis. Filosofijos misija Simmelis laiko šių pasaulių santykių refleksiją, o geros filosofijos privalumu – sugebėjimą atsispirti pagundai nustatyti tų pasaulių hierarchiją, suskirstyti juos į aukštesnius ir žemesnius priklausomai nuo to, kuri tiesa – mokslo, meno, religijos – laikoma „tikrąja" ar „giliausia" (kaip darė Hegelis), ar pasirinkti tik vieną pasaulį, vieną tiesą (pvz., mokslo), o visus kitus traktuoti kaip „subjektyvius", kurių pretenzijos į turinio objektyvų reikšmingumą nėra priimtinos. Simmelio požiūriu, mokslas negali paneigti religijos, kaip regėjimas negali paneigti lytėjimo.

Toks „plevenimas" tarp kultūros pasaulių, jų visų lygiavertiškumo pripažinimas iš esmės prilygsta tam, ką filosofai vadina reliatyvizmu, – vienas kitą paneigiančių požiūrių vienodo teisingumo teigimui. Profesionalūs filosofai bent jau Simmelio laikais reliatyvistines išvadas laikė filosofinės doktrinos *reductio ad absurdum*, paneigiančiu jos pretenzijas į akademinį respektabilumą. Tačiau šio laikotarpio Simmelį galima traktuoti ir kaip estetizmo gynėją, kuris

meno pasaulį laiko aukščiausiu, o meno tiesą – pranašiausia. Naują Kanto filosofijos vertinimą, susidomėjimą meno ir apskritai kultūros filosofijos problematika atspindi Simmelio knygų, parašytų per pirmąjį XX a. dešimtmetį, pavadinimai. Tai „Kantas: šešiolika paskaitų Berlyno universitete" (1904), „Kantas ir Goethe" (1906), „Religija" (1906), „Schopenhaueris ir Nietzsche: pranešimų ciklas" (1907), „Pagrindinės filosofijos problemos" (1910), „Filosofinė kultūra" (1911). Paskutinė šio sąrašo knyga (filosofinių esė rinkinys) tapo bestseleriu – per porą mėnesių buvo išpirkti keli tūkstančiai egzempliorių (tai labai didelis skaičius tų laikų Vokietijoje) ir prireikė naujos laidos. Perkamiausiųjų sąraše nuolat būdavo ir kitos Simmelio knygos, rungtyniaudamos su Friedricho Nietzsche's (1844–1900) ir Arthuro Schopenhauerio (1780–1860) raštais, kurie jau buvo tapę būtinu išsilavinusio biurgerio (*Bildungsbürger*) namų bibliotekos atributu.

Trečiojoje, paskutinėje intelektualinės raidos stadijoje Simmelis tampa „gyvenimo filosofu". Postūmį pereiti nuo neokantizmo prie gyvenimo filosofijos davė gilesnė pažintis su prancūzų filosofo Henri Bergsono (1859–1941) veikalais. Su Bergsonu Simmelis susirašinėjo. Menine Bergsono filosofinių idėjų išraiška laikydamas kito savo amžininko – garsiojo prancūzų skulptoriaus Auguste'o Rodino (1840–1917) kūrybą, Simmelis rūpinosi užmegzti su juo ryšius, aplankė jį būdamas Paryžiuje. Simmelio posūkį į gyvenimo filosofiją, pelniusį jam „vokiečių Bergsono" pravardę, parengė ir jo gausios (pradedant „jaunojo Simmelio" laikais) ankstesniųjų metų publikacijos apie vokiečių gyvenimo filosofijos klasikus – Schopenhauerį ir Nietzsche, gilinimasis į Goethe's asmenį ir kūrybą. Nuo šiol Simmelis filosofuodamas atsispiria nuo įžvalgos, kad galutinė tikrovė yra subjekto ir objekto perskyrą ir sienas ar ribas tarp atskirų subjektų pranokstantis, juos visus pasroviui nešantis „gyvenimo" (*Leben*) srautas, kurio

neįmanoma pagauti sąvokų tinklu (kaip mėgino padaryti Hegelis) ir aprašyti teiginiais, bet galima intuityviai, t. y. betarpiškai, išgyventi, kaip teigė Bergsonas.

Tačiau šis gyvenimas – tai ne vien srautas, bet ir nerimas, nenustygstantis „daugiau gyvenimo" (*mehr Leben*) troškimas, kūrybinė jėga, kuri be paliovos savaime kuria objektyvacijas, formas – tai, ką Simmelis vadina „objektyviąja kultūra". Gyvenimo, objektyviosios ir subjektyviosios kultūrų santykiai yra kultūros filosofijos, kurią vėlyvasis Simmelis plėtojo gyvenimo filosofijos pagrindu, probleminis centras. Viena vertus, kultūra yra gyvenimo produktas. Tačiau tai toks produktas, kuriuo jį sukūręs gyvenimas pats save transcenduoja, pranoksta: kultūra yra „daugiau negu gyvenimas" (*mehr als Leben*). Transcenduoja būtent dėl tų savybių, kurias betarpiškai gyvenimo patirčiai („išgyvenimui") suteikia forma: tai komunikabilumas, intersubjektyvumas, nepriklausymas nuo pavienio individo idiosinkrazijų. Kita vertus, gyvenimas nepaliaujamai transcenduoja ne tik pats save, bet ir savo ankstesnės savitranscendencijos sukurtas formas. Šios formos yra tokie gyvenimo padariniai, kurie „jau savo atsiradimo momentu įgyja tvarią egzistenciją, kurios jau nebeveikia nerimastingas paties gyvenimo ritmas, jo pakilimai ir nuosmukiai, nuolatinis atsinaujinimas, nepaliaujamas skaidymasis ir vienijimasis. Jie yra kiautai kūrybinio gyvenimo, kuris vis dėlto juos vėl palieka, ir atplūstančio naujo gyvenimo, kuris vis dėlto galiausiai juose neranda prieglobsčio. Jie turi savąją logiką ir dėsningumą, savąją prasmę ir atsparumą, pasižymi tam tikru savarankiškumu ir nepriklauso nuo juos sukūrusios sielos dinamikos."[18]

[18] Žr. šioje rinktinėje spausdinamą esė „Moderniosios kultūros konfliktas", p. 333–334.

Gyvenimas yra jėga, kuriai nusistovėjusios formos anksčiau ar vėliau pasidaro per ankštos. Jis sprogdina jas iš vidaus, ieško naujų formų ir sukuria jas. Šis procesas yra kumuliatyvus (kaupiamasis). Bendra objektyviosios kultūros masė darosi vis didesnė – bibliotekos pasipildo vis naujomis knygomis, muziejai – eksponatais, senamiesčius apsupa naujamiesčiai. Be to, objektyvioji kultūra darosi vis labiau diferencijuota – daugėja jos sričių, specialybių skaičius. Ilgas mokymasis ir griežta specializacija yra ta kaina, kurią atskiras individas turi sumokėti už tai, kad pasidarytų pajėgus savo darbe pasiekti tą lygį, kuris yra būtinas, kad šio darbo kūrinys taptų objektyviosios kultūros dalimi.

Taip objektyvioji kultūra darosi nežmoniška savo mastais ir tobulumu – joks pavienis individas nėra pajėgus padaryti savo subjektyviosios kultūros dalimi, t. y. išmokti, pažinti, paversti savo asmeninėmis kompetencijomis, visą tą objektyviąją kultūrą, kurią jis atranda atėjęs į šį pasaulį. Šiuo atžvilgiu modernaus ar net ir tik „civilizuoto" žmogaus situacija iš esmės skiriasi nuo tos, kuri būdinga objektyviosios ir subjektyviosios kultūrų santykiams priešistorės laikais, kai objektyvioji tam tikros genties ar tautos kultūra buvo apžvelgiama, kompaktiška: tokia, kad atskiras individas ne tik pajėgė, bet ir turėjo ją visą paversti savo subjektyviąja kultūra – tam tikrų įgūdžių, kompetencijų, apibrėžiančių jo gyvenimo būdą, visuma. Kultūros buvo tik tiek, kiek jos reikėjo, kad žmogus išgyventų, ir ji visa buvo reikalinga.

Pradėjusi kauptis ir gausėti, objektyvioji kultūra ėmė tolti nuo savo pirmapradės paskirties – būti gyvenimo, subjektyviosios kultūros ugdymo, individo „kultivavimo" ar kultūrinimo priemonių visuma. Šis procesas pasiekė apogėjų moderniaisiais laikais. Objektyvioji kultūra tapo savitiksliu, pajungė sau pavienį individą, primetė jam daugiau ar mažiau jį suluošinančią specializaciją ir padarė jo indivi-

dualų gyvenimą beprasmį. Štai kaip Simmelio pateiktą moderniosios kultūros būklės diagnozę aranžuoja Maxas Weberis, įpindamas į ją keletą iš Levo Tolstojaus raštų paimtų gaidų: „Abraomas arba koks nors senovės valstietis mirė „senas ir gyvenimo pasotintas", nes jis dalyvavo organiniame gyvenimo rate, nes ir jo supratimu gyvenimas į pabaigą davė jam viską, ką galėjo pasiūlyti, nes nebeliko mįslių, kurias jis norėtų atminti, ir todėl jam „buvo gana". Civilizuotas žmogus, kuriam dalyvaujant civilizacija nuolat turtėja mintimis, žiniomis, problemomis, gali „pavargti nuo gyvenimo", bet ne juo pasisotinti. Juk jis nustveria tik menkutę dalelę iš viso to, ką be paliovos naujai kuria dvasinis gyvenimas, tik tai, kas laikina ir neužbaigta, ir todėl mirtis jam yra beprasmiškas įvykis."[19] Simmelis šias objektyviosios kultūros pažangos sukeltas subjektyviosios ir objektyviosios kultūrų disproporcijas, prieštaravimus ir disharmonijas įvardijo kaip „šiuolaikinės kultūros konfliktą" ir „tragediją". Visiškai nutolusi nuo savo pradinės paskirties, ji, tiesą sakant, nustoja būti kultūra ir lieka tik gyvenimo atžvilgiu visiškai susvetimėjusi „objektyvioji dvasia".

Kaip Simmelis užsimena viename iš šios knygos antrojoje dalyje skelbiamų kultūros filosofijos tekstų („Moderniosios kultūros konfliktas"), jo plėtojamą gyvenimo ir kultūros santykių sampratą galima laikyti žinomos Marxo „gamybinių jėgų" ir „gamybinių santykių" dialektikos apibendrinimu. Marxas viename iš savo garsiausių veikalų rašo, kad „tam tikroje savo išsivystymo pakopoje visuomenės materialinės gamybinės jėgos ima prieštarauti esamiems gamybiniams santykiams, arba – tai yra tik juridinė to išraiška – nuosavybės santykiams, kurių viduje jos ligi

[19] Vėberis M. „Mokslas kaip profesinis pašaukimas", *Problemos*, 1990, Nr. 42, p. 70–71.

tol vystėsi. Iš gamybinių jėgų vystymosi formų tie santykiai virsta jų pančiais. Tuomet ateina socialinės revoliucijos epocha."[20] Marxo „gamybinės jėgos" Simmelio kultūros filosofijoje tampa „gyvenimu", o kartkartėmis tų jėgų „pančiais" virstantys gamybiniai santykiai – pasenusiomis kultūros formomis. Panašiai kaip Marxo istoriniame materializme kartais paaštrėjantys (ir socialinių revoliucijų pašalinami) prieštaravimai tarp gamybinių jėgų ir gamybinių santykių yra visuomenės krizių priežastys, taip Simmelio kultūros filosofijoje prieštaravimai tarp gyvenimo ir kultūros formų apibūdinami kaip kultūros krizės. O pačioje Simmelio „kultūros tragedijoje" nesunkiai atpažįstame tai, ką jaunasis Marxas „Ekonominiuose ir filosofiniuose 1844 metų rankraščiuose" vadino „susvetimėjimu": žmonių veiklos produktų virtimą virš jų iškylančia ir tą veiklą sau pajungiančia priešiška jėga.

Skirtingai nuo Marxo, Simmelis kultūros konfliktą laikė antropologine žmogaus lemtimi ir todėl neišsprendžiamu. „Tai, jog visi konfliktai ir problemos egzistuoja tik tam, kad būtų išspręsti, yra filisteriškas prietaras. Jie gyvenimo kasdienybėje ir istorijoje turi dar ir kitų uždavinių, kuriuos vykdo nepriklausomai nuo to, ar yra išspręsti."[21] Pirmąją šiuolaikinės, moderniosios to konflikto formos analizę jis pateikė jau „Pinigų filosofijoje", kur formuluojama subjektyviosios ir objektyviosios kultūrų priešprieša. Ir vėl skirtingai nuo Marxo, jis pabrėžė teigiamus subjektyviosios ir objektyviosios kultūrų išsiskyrimo (susvetimėjimo) aspektus, akcentuodamas tas galimybes ir išteklius, kuriuos objektyviosios

[20] Marksas K. „Dėl politinės ekonomijos kritikos. Pratarmė", in Marksas K., Engelsas F. *Rinktiniai raštai dviem tomais*. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1949, p. 304.

[21] Žr. šioje rinktinėje spausdinamą esė „Moderniosios kultūros konfliktas", p. 352.

kultūros raida, ypač piniginio ūkio išsivystymas, bent jau daliai žmonių suteikia savosios „savasties" kultivavimui, t. y. subjektyviosios kultūros plėtojimui – jeigu ne darbo, tai vartojimui skirto laisvalaikio metu. Būtent Simmelio domėjimasis kasdienio gyvenimo estetikos problematika leidžia laikyti jį šiuolaikinių kultūros studijų pionieriumi. Tačiau skirtingai nuo Marxo, kuriam labiausiai rūpėjo neva ir absoliučiai, ir santykiškai nuskurstančio proletariato reikalai, ir nuo šiuolaikinių kultūros studijų, kuriose teoriškai reflektuojamas šių dienų salariato (žmonių, gyvenančių iš darbo užmokesčio) vartojimas ir laisvalaikis (populiarioji kultūra), Simmelio masės niekada nedomino. Jis žvelgia į kultūros konfliktus ir tragedijas veikiau iš Nietzsche's perspektyvos, kaip į kūrybinės mažumos, kultūros elito problemą[22]. Distancijos ir orumo jausmas, mokėjimas saugoti paslaptį – tai ir „dvasios aristokrato" požymiai, ir priemonės, kurios padeda jam išlaikyti pusiausvyrą tarp subjektyviosios ir objektyviosios kultūrų.

Simmelio laikais ankstyvieji Marxo tekstai dar nebuvo paskelbti, tad šiuo atveju nėra pagrindo Marxo „susvetimėjimo" koncepciją laikyti Simmelio „kultūros tragedijos" idėjų šaltiniu. Tačiau tarp Simmelio gerbėjų ir jo salono Berlyne lankytojų buvo intelektualas, kurį Simmelio kultūros filosofijos idėjos pastūmėjo prie veiksmų ir apmąstymų – jų vaisius buvo veikalas, laikomas reikšmingiausiu XX a. marksistinės filosofijos kūriniu. Tai György Lukácsas (1885–1971), kuris 1923 m. paskelbtame veikale „Istorija ir klasinė sąmonė" iš naujo atrado ar išrado jaunojo Marxo darbuose plėtojamą „susvetimėjimo" (Lukácsas vartojo „reifikacijos" ar „sudaiktinimo" terminą) koncepciją. Išsigelbėjimu iš

[22] Žr.: Poggi G. *Money and the Modern Mind: Georg Simmel's Philosophy of Money*. Berkeley, CA: University of California Press, 1993, p. 206–207.

„šiuolaikinės kultūros konflikto" Lukácsas laikė „šuolį" iš teorinės kontempliacijos sferos į praktiką – narystę komunistų partijoje padėjus „intelekto auką" ant partijos „kolektyvinio proto" aukuro.

Panašų – primenantį Søreno Kierkegaard'o „tikėjimo riterio" šuolį į tikėjimo absurdą – judesį galima įželgti Simmelio elgesyje 1914 m., kai jis pasidavė vokiškojo nacionalizmo kvaituliui, leidusiam pajausti susiliejimo su mase („tauta", „liaudimi", „bendruomene") palaimą. Kai kurie karo metu parašyti Simmelio straipsniai sugestijuoja, kad geriausias būdas intelektualui išsigelbėti iš kultūros krizių ir konfliktų – tai savanoriškai užsivilkti kario uniformą ir apkasuose, kasdienėje akistatoje su mirtimi, gyventi gyvenimą, kurio kultūros formos jau nebevaržo. Michaelis Landmannas Pirmojo pasaulinio karo metais parašytuose Simmelio tekstuose įžvelgia būsimos pokarinės filosofinės mados – egzistencializmo – užuomazgas[23]. Karui užtrukus, nacionalistinis Simmelio entuziazmas išblėso. Straipsniuose „Europos idėja", „Europa ir Amerika" (jie skelbiami šioje rinktinėje), kurių įžvalgumą patikrino laikas, jis vėl mąsto ir rašo kaip geras europietis.

Simmelio susikrimtimas dėl 1914 m. Vakarų pasaulį ištikusios katastrofos bent iš dalies paaiškina tamsių spalvų dominavimą jo Vakarų kultūros krizės diagnozėje Pirmojo pasaulinio karo metais. Skiriamuoju šiuolaikinės kultūros krizės bruožu Simmelis laiko tai, kad ji yra ne šiaip kultūros formų atsinaujinimas, bet gyvenimo maištas prieš formą kaip tokią (arba prieš patį „formos principą"). Vis dėlto naujos, egzisten-

[23] Landmann M. "Georg Simmel: Konturen seines Denkens", in *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel.* Hrsg. von H. Böhringer und K. Gründer. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1976, S. 3–17.

cialistinės stadijos kontūrai Simmelio karo metų tekstuose yra tik nuspėjami. Jis liko gyvenimo filosofijos rėmuose. Sužinojęs, kad mirtinai serga, Simmelis likusias jėgas skyrė išdėstyti savo „gyvenimo pažiūroms" – tai tapo paskutine jo knyga „Gyvenimo kontempliacija: keturi metafiziniai skyriai" (1918). Daugiausia dėmesio šioje knygoje skiriama jau minėtai „individualaus dėsnio/įstatymo" arba „kokybinio individualizmo" idėjai, kuri pateikia alternatyvą kantiškajai universalaus dorovinio dėsnio idėjai, Simmelio siejamai su Šviečiamojo amžiaus „kiekybiniu" arba egalitaristiniu individualizmu.

„Individualaus dėsnio/įstatymo" idėja remiasi ir kitos dvi vėlyvąjį Simmelį reprezentuojančios knygos – „Goethe" (1913) ir „Rembrandtas: meno filosofijos esė" (1916); jose Simmelis aptaria dviejų meno pasaulio genijų, išsiskyrusių tiek ryškia kūrybine individualybe, tiek ne visai konvencionaliu gyvenimo stiliumi, „individualius dėsnius/įstatymus". Jie Simmeliui buvo įdomūs dėl to paties, dėl ko jį traukė menas apskritai, o ypač – amžininko ir draugo Rodino kūryba: „Problemą, su kuria susiduriame visose srityse, būtent kaip galima suvienyti grynai individualią egzistenciją, kaip galima ignoruoti bendrąsias normas nenugrimztant į anarchiją ir bešaknį kaprizą, – šią problemą Rodino menas išsprendė taip, kaip menas sprendžia dvasines problemas: ne principais, bet individualiomis įžvalgomis."[24]

Simmelio sociologijos bruožai. Skaitytojui, peržvelgusiam Simmelio darbų bibliografiją, gali kilti klausimas, kas buvo jo tikrasis pašaukimas – sociologija ar filosofija. Mat

[24] Simmel G. "Rodins Plastik und die Geistesrichtung der Gegenwart", in *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhunderterwende: Georg Simmel.* Hrsg. Böhringer H. und Gründer K. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1976, S. 233.

kiekvienoje iš aptartų trijų Simmelio kūrybos stadijų galima aptikti ir sociologinių, ir filosofinių darbų. Sociologą Simmelį pirmuoju laikotarpiu reprezentuoja gausūs straipsniai ir jau minėtas veikalas „Pinigų filosofija", antruoju – jo vadinamoji „didžioji sociologija" (veikalas „Sociologija: socialumo formų tyrinėjimai", 1908), trečiuoju – „mažoji sociologija" („Pagrindiniai sociologijos klausimai: individas ir visuomenė", 1917). Vis dėlto įspūdis, kad Simmelis visą laiką pakaitomis dirbo tai filosofijos vynuogynuose, tai sociologijos akmens skaldyklose, yra klaidingas. „Mažoji sociologija" – tai mokslo populiarinimo darbų serijai parašyta knygelė, daugiausia sukomponuota iš anksčiau publikuotų tekstų. Paskelbti „didžiąją sociologiją" Simmelį paskatino apie 1907 m. nušvitusi perspektyva gauti ordinarinio profesoriaus vietą Heidelbergo universitete. Tam reikėjo „storos knygos", ir Simmelis ją sudarė iš anksčiau skelbtų ir pakartotinio išleidimo proga pataisytų straipsnių. Paskutinis originalus Simmelio darbas sociologijos klausimais yra „Draugės sociologija". Tai pranešimas, perskaitytas pirmojo Vokietijos sociologų draugijos suvažiavimo, įvykusio Frankfurte prie Maino 1910 m. spalio 19–22 d., atidaryme.

Tai, jog būtent Simmelis buvo pakviestas daryti tokį pranešimą, rodo, kad jis tuo metu Vokietijoje (ir Austrijoje-Vengrijoje)buvo laikomas labiausiai nusipelniusiu konsoliduojant sociologiją kaip atskirą discipliną, žymiausiu jos atstovu. Tačiau pats Simmelis tuo metu jau nebesiejo savęs su sociologija. Vėliau jis su ja nutraukė netgi formalius ryšius, išstojo iš minėtosios Vokietijos sociologų draugijos. Tad didžioji vokiečių mąstytojo sociologinio palikimo dalis iš esmės yra „jaunojo Simmelio" minties produktas. Šią aplinkybę svarbu įsidėmėti gilinantis į sociologijos istoriją. Pavyzdžiui, nors du didieji to laikotarpio vokiečių sociologai – Weberis ir Simmelis – buvo amžininkai (Weberis gimė šeše-

riais, o mirė dvejais metais vėliau už Simmelį), beveik jokio dialogo „realiame laike“ tarp jų nevyko. Kai Weberis tik pradėjo savo kelią į sociologiją (po 1903 m.), Simmelis jį jau užbaiginėjo. Todėl galima ieškoti Simmelio įtakų Weberio darbuose, bet bergždžia kelti klausimą apie Weberio įtaką Simmeliui.

Donaldas N. Levine'as skiria tris Simmelio *sociologinių* idėjų raidos etapus – ankstyvąjį spenseriškąjį, formaliosios sociologijos ir fenomenologinį[25]. Simmelio kelias į sociologiją prasidėjo 1887–1888 m., kai jis perskaitė 1887 m. išėjusį vokišką Herberto Spencerio „Sociologijos principų“ vertimą. Jau po dvejų metų pasirodė pirmasis reikšmingas paties Simmelio indėlis į sociologijos teoriją. Tai jau minėta studija „Apie socialinę diferenciaciją: sociologiniai ir psichologiniai tyrimai“, kurioje Simmelis, remdamasis vieno iš savo mokytojų – „tautų psichologo“ Moritzo Lazaruso idėjomis, Spencerio socialinės diferenciacijos teoriją originaliai papildė socialinės diferenciacijos ir žmogaus individualybės evoliucinio tapsmo sąryšio analize. Simmelis atskleidžia individualios asmenybės atsiradimo ir egzistavimo socialines prielaidas, kurias sudaro daugelio skirtingų socialinių sferų išsidiferencijavimas. Tik individas, vienu metu priklausantis daugeliui tokių viena į kitą įeinančių (o ne koncentriškai jį supančių) sferų, yra pajėgus skirti savo individualų Aš nuo tapatybių, kurias jam suteikia priklausymas tam tikrai socialinei grupei. Spencerio įtaka ryški ir jau minėtame „Moralės mokslo įvade“, kuriame Kanto etika kritikuojama natūralistiniu sociologiniu požiūriu. Čia Simmelis aiškina, kad Kantas, kaip ir kiti teoretikai, mėginę

[25] Levine D. N. "Simmel Reappraised: Old Images, New Scholarship", in Camic Ch. (Ed.) *Reclaiming the Sociological Classics*. Oxford: Blackwell, 1997, p. 183.

aptikti universalų, iš antlaikiškojo proto kylantį moralės dėsnį, ignoruoja socialinę moralinės pareigos kilmę ir „sąžinės konfliktų" socialinę struktūrinę determinaciją.

1894 m. Simmelis paskelbė straipsnį „Sociologijos problema", kurį pats laikė reikšmingiausiu savo indėliu į sociologijos teoriją, pagrindžiančiu sociologijos kaip autonomiškos disciplinos galimybę tam tikro tik jai skirto tyrimų objekto suradimu. Priekaištas, kad ji tokio objekto neturi, buvo viena iš kliūčių jos kaip atskiro mokslo institucionalizacijai. Pirmieji sociologai (pvz., Auguste'as Comte'as) kaip sociologijos objektą nurodydavo visuomenę, jos sandaros ir raidos dėsnius. Sociologijos oponentai prieštaraudavo, kad visuomenę jau tiria daug skirtingų mokslų – ekonomika, teisės ir valstybės mokslai, istorija ir pan. Meną tiria meno teorija ir istorija, religiją – religijų istorija bei religijotyra ir t. t. Tad sociologija, nerandanti jokio laisvo tyrimų baro, gali būti tik kitų mokslų pasiektų rezultatų sąvadas ar kompiliacija. Sociologijos gynėjai atsakydavo, kad sociologija išsiskiria ne tiek atskiru objektu, kiek specifiniu požiūriu ar metodu, kurį taiko kitais metodais jau tirtiems dalykams ir kelia tam tikrus naujus klausimus. Pavyzdžiui, tirdama meną sociologija analizuoja, kaip estetiniai vaizdiniai ir skonis priklauso nuo visuomenės, kurioje menas yra kuriamas, ypatybių, nuo jos vidinės diferenciacijos ir pan. Sociologijos kaip atskiros disciplinos oponentai savo ruožtu atšaudavo, kad jeigu tokio specifinio (sociologinio) metodo ar problematikos esama, tai jį gali taikyti jau egzistuojančios disciplinos, išplėsdamos savo taikomų metodų arsenalą ar problematiką.

Simmelis buvo įsitikinęs, kad šį keblumą galima pašalinti nuosekliai skiriant socialinių sąveikų (*Wechselwirkung*) formą ir turinį. Pačią „sąveikos" sąvoką Simmelis laikė universaliai pritaikoma kategorija, kuri leidžia jeigu ne išspręsti, tai bent apeiti ir šiais laikais sociologijos teoretikus tebeka-

muojančias dilemas – kas yra priežastis, o kas – pasekmė: idėjos ir vertybės ar socialinės struktūros? Veikla ar struktūra? Simmelis atsako, kad bet kokius tyrinėtoją dominančius reiškinius sieja sąveikos santykis – kiekvienas iš jų kito atžvilgiu yra ir priežastis, ir pasekmė. Vieno atskiro tyrimo rėmuose tyrinėtojas vieną iš jų gali traktuoti tik kaip priežastį (kaip dabar sakoma – „nepriklausomą kintamąjį"), o kito – kaip pasekmę („priklausomą kintamąjį"). Tačiau nėra prasmės klausti, kaip yra iš tikrųjų: ir vienas, ir kitas požiūris gali būti priimtinas. Tai panašu į reliatyvizmą. Simmelis to neneigė, tik pabrėžė, kad jo reliatyvizmas esąs „pozityvus reliatyvizmas" ar gal net veikiau „reliacionizmas". Tyrinėtojo sprendimą vieną, bet ne kitą reiškinį traktuoti kaip priežastį pateisina (jeigu pateisina) pasirinkto požiūrio pagrindu gauti nauji rezultatai. „Pozityvus reliatyvizmas", kuris vadovaujasi universalios sąveikos principu, skatina „apversti aukštyn kojomis" įsigalėjusius aiškinimus ar požiūrius, ieškoti sąsajų tarp iš pirmo žvilgsnio nesusijusių reiškinių.

Savo „pozityvų reliatyvizmą" Simmelis laikė ne vien sociologijoje pritaikomu metodologiniu principu. Tačiau jį kaip sociologą domina ne bet kokios, o tam tikros rūšies sąveikos – tos, kurios vyksta tarp žmogiškųjų individų. Jas Simmelis įvardija bendru *Vergesellschaftung* pavadinimu, kurį į lietuvių kalbą galima versti „asociacija" ar „socializacija" (akcentuojant sąveikų procesualumą) arba „socialumas" ar „socialinis susivienijimas" (pabrėžiant sąveikų rezultatą, kuris yra tolesnių sąveikų išankstinė sąlyga ar rėmai). Tos sąveikos savo turiniu yra psichinės: vienų žmonių norai, tikėjimai, jausmai ir kitokie psichiniai išgyvenimai tam tikromis išorinėmis išraiškomis (žodžiais, veiksmais) veikia kitų žmonių psichinius išgyvenimus ir savo ruožtu yra jų veikiami. Tad socialinis priežastingumas yra psichinės prigimties. Todėl sociologijos autonomijos psichologijos

(įskaitant socialinę psichologiją) atžvilgiu pagrindimo raktu Simmelis laiko jos santykių su psichologija išaiškinimą. Jo požiūriu, sociologijos objektas yra žmogiškųjų sąveikų psichinių turinių socialinės formos. Pavyzdys gali būti konkurencija: pardavėjų konkurencija dėl pirkėjų pinigų, vyrų konkurencija dėl damų dėmesio, kandidatų konkurencija dėl rinkėjų balsų ir t. t. skiriasi savo turiniu – kas ir dėl ko konkuruoja, tačiau socialinės sąveikos forma visais šiais atvejais yra ta pati. Simmelis lygina sociologiją su geometrija: kaip geometrija nagrinėja erdvines formas abstrahuodamasi nuo fizinio tų formų substrato, taip turėtų daryti ir sociologija kaip metodiškai griežta disciplina – „formalioji sociologija".

Daugumą šio rinkinio pirmojoje dalyje skelbiamų tekstų sudaro ištraukos iš Simmelio darbų, kuriuose jis siekia konkrečiu pavyzdžiu pademonstruoti taip suprantamos sociologijos galimybę ir vaisingumą, praktiškai realizuoti „formaliosios sociologijos" koncepciją. Tai pavaldumo ir pajungimo ar viršenybės, konflikto (įskaitant ir konkurenciją), socialinių grupių savybių priklausomybės nuo jų dydžio ir kitų socialinių reiškinių struktūrinių bruožų analizė. Tačiau ne viskas, ką aptinkame Simmelio „didžiojoje sociologijoje", atitinka „formaliosios sociologijos" charakteristiką programiniame 1894 m. straipsnyje. Daugelyje darbų daugiausia dėmesio skiriama tam, ką galima pavadinti subjektyvios socialumo/socializacijos (*Vergesellschaftung*) patirties fenomenologija. Pastaroji nebūtinai turi būti siejama su ta fenomenologija, kuri tapo viena iš to meto „filosofinių naujienų" ar madų, kai 1900–1901 m. Simmelio bičiulis Edmundas Husserlis paskelbė savo „Loginius tyrinėjimus". Ją galima laikyti ir sociologiniu kito madingo to meto kultūros reiškinio – impresionizmo dailėje – ekvivalentu. Taip daro Davidas Frisby, kuris Simmelio sociologiją vadina „sociologiniu impresionizmu" ir reikšmingiausiu jos turiniu lai-

ko gyvenimo šiuolaikiniame didmiestyje, koks jis atsiveria jo gatvėmis „planiruojančio" esteto žvilgsniui, bruožų aprašymą. Tokio „sociologinio impresionizmo", kasdienio gyvenimo estetikos ar fenomenologijos dokumentais galima laikyti ne vien Simmelio šedevrą „Didmiesčiai ir dvasinis gyvenimas", bet ir daugelį tų tekstų, kurie „didžiojoje sociologijoje" vadinami ekskursais.

Šiuos skirtumus tarp Simmelio „formaliosios sociologijos" metodologinių deklaracijų ir jo substancinių tyrimų[26] Ottheinas Rammstedtas aiškina tuo, kad apie 1905 m. Simmelis nuo formaliosios sociologijos pasuko prie socialinės patirties fenomenologijos[27]. Kai jau minėtos išorinės aplinkybės vokiečių sociologą paskatino kuo greičiau išleisti dar vieną storą knygą, po vienu viršeliu atsidūrė tekstai, reprezentuojantys visus tris jo sociologijos evoliucijos tarpsnius. Spenseriškąjį laikotarpį atspindi VI skyrius („Socialinių ratų susikryžiavimas") ir X skyrius („Grupės plėtimasis ir individualumo formavimasis"), Simmelio perdaryti iš studijos „Apie socialinę diferenciaciją" ir kitų ankstyvųjų darbų. „Formaliosios sociologijos" laikotarpį reprezentuoja I skyrius („Sociologijos problema"), II skyrius („Kiekybinis grupės apibrėžtumas"), III skyrius („Pajungimas ir pavaldumas"), IV skyrius („Konfliktas"), VIII skyrius („Socialinės grupės išsilaikymas") ir IX skyrius („Visuomenės erdvė ir erdviškumas"). Fenomenologijos

[26] Jie būdingi ne vien Simmelio palikimui. Weberio substancinių ar materialiųjų tyrimų praktika taip pat skiriasi nuo jo metodologinių „suprantančiosios sociologijos" aprašymų. Žr.: Norkus Z. *Max Weber ir racionalus pasirinkimas*. Vilnius: Margi raštai, 2003, p. 120–139.

[27] Žr.: Rammstedt O. "Programm und Voraussetzungen der *Soziologie* Simmels", *Simmel Newsletter*, 1992, 2 (1), p. 3–21. Ar tikrai egzistuoja pakankamas pagrindas tokį – fenomenologinį (ar kriptofenomenologinį) – etapą išskirti, tyrinėtojai nesutaria.

daugiausia galima rasti ekskursuose ir V skyriuje („Paslaptis ir slaptoji draugija“) bei VII skyriuje („Vargšas“). Kaip ir visi ekskursai (išimtis yra „Ekskursas apie svetimąjį“, adaptuotas iš „Pinigų filosofijos“), šie du skyriai buvo parašyti po 1905 m.

Beveik visi į „didžiąją sociologiją“ įėję tekstai Simmelio jau buvo paskelbti žurnaluose, ne vienas iš jų – keliomis kalbomis. Viena iš nedaugelio išimčių – garsusis „Problemos ekskursas: kaip galima visuomenė?“, kuriame Simmelis formuluoja tris apriorines tiesas (sintetinius apriorinius teiginius?) apie socialinį gyvenimą. Jis taip pat yra fenomenologinis: dvi iš minėtųjų tiesų yra teiginiai apie tai, kaip individai suvokia save ir vienas kitą. Būtent: 1) kitas individas yra suvokiamas kaip tam tikro tipo atstovas (kalbant šiuolaikiškiau – kaip tam tikro socialinio vaidmens atlikėjas); 2) kiekvienas individas save suvokia kaip individualybę, kurią sudaro ne vien jos atliekami vaidmenys. Tik trečioji tiesa kalba apie tai, ką galima būtų pavadinti visuomene: 3) nėra socialinio gyvenimo be individų padėčių nelygybės.

Tai nėra tokios tiesos, kurios galėtų atlikti aksiomų vaidmenį formuluojant teoremas, atskleidžiančias socializacijos/socialumo formų savybes. Tokios dedukcijos lūkestį skaitytojui gali sukelti Simmelio pateikiama analogija tarp geometrijos ir formaliosios sociologijos. Tačiau jis liks nuviltas – sistemingumas, loginis ryšys tarp atskirų „didžiosios sociologijos“ skyrių buvo kaip tik tai, ko nuo pat pradžių joje pasigedo recenzentai. Todėl Simmeliui skirtoje literatūroje daug pastangų įdėta mėginant rekonstruoti latentinius Simmelio sociologijos pirmuosius principus, pagrindžiančius jo labiau specifinius teiginius apie atskiras socializacijos/socialumo formas arba atskirų „didžiosios sociologijos“ dalių santykį. Levine'as tokiais laiko formos, abipusiškumo (*reciprocity*), distancijos

ir dualizmo principus[28]. Renate Mayntz nuomone, dalį tokių principų galima išskaityti tiesiog iš „didžiosios sociologijos" skyrių pavadinimų. Jie nurodo struktūrinius principus, kuriems yra pavaldžios visos socializacijos/socialumo formos. Tai pajungimo (viršenybės) ir pavaldumo (subordinacijos) santykis, konflikto santykis, darbo pasidalijimas ir funkcinė tarpusavio priklausomybė, saviškių (*ingroup*) ir svetimųjų (*outgroup*) skirtumas ir pasidalijimas į šalis, atstovavimas, laikinė ir erdvinė struktūra, kiekybinis matmuo. Simmelio sociologijoje Mayntz aptinka dar vieną svarbų struktūrinį principą: priklausomybės–autonomijos matmenį, kuris joje esąs latentinis[29]. Deja, iš Mayntz rekonstrukcijos lieka neaišku, kuo skiriasi socializacijos/socialumo formos ir jas apibrėžiantys principai.

Brigitta Nedelmann teigia, kad Simmelis analizuodamas socialinės sąveikos formas taiko kontrasto, kiekybės, erdvės, dualizmo ir sąveikų dinamizmo principus[30]. Frisby skiria „didžiojoje sociologijoje" horizontalią ir vertikalią grupių morfologiją. Pirmajai priklauso grupių dydžio ir jų savybių santykio problematika, antrajai – pajungimo ir dominavimo problematika. Toliau eina socialinės dinamikos klausimai, kurie neišvengiamai siejami su konfliktu, ir t. t.[31] Tačiau, Frisby'o nuomone, galima kalbėti tik apie tam tikrą logiką ar nuoseklumą, būdingą Simmelio nagrinėjamų temų sekai, bet ne

[28] Levine D. N. "Introduction", in Simmel G. *On Individuality and Social Forms*. Chicago: University of Chicago Press, 1971, p. XXXI ff.

[29] Mayntz R. "Simmel, Georg", in *International Encyclopaedia of Social Science*. New York: Macmillan & Free Press, 1968, vol. 14, p. 251–258.

[30] Nedelmann B. "Strukturprinzipien der soziologischen Denkweise", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1980, Bd. 32, S. 269–277.

[31] Frisby D. *Georg Simmel*. Revised ed. London: Routledge, 2002, p. 118–120.

apie principų, kurie nuosekliai taikomi analizuojant konkrečias socializacijos/socialumo formas, sistemą. Kaip jau minėta, jam Simmelis – visų pirma „sociologas impresionistas“, kurio darbuose gausu naujų, pionieriškų sociologinių pastebėjimų įvairiais modernybės kultūros sociologijos ir kasdienio gyvenimo estetikos klausimais.

Kaip tokių pastebėjimų lobyną šiuolaikiniai autoriai ypač vertina Simmelio „Pinigų filosofiją“ ir gausias jo esė. Trys iš šių esė („Didmiesčiai ir dvasinis gyvenimas“, „Avantiūra“, „Mada“) ir ištraukos iš dviejų „Pinigų filosofijos“ skyrių („Individuali laisvė“, „Gyvenimo stilius“) spausdinamos antrojoje šios rinktinės dalyje. Šiuolaikiniu požiūriu, jas galima būtų kvalifikuoti kaip plačiai suprantamos „kultūros sociologijos“ ar „ekonominės sociologijos“ darbus. Pats Simmelis jų taip nevadino, nes jų turinys neatitiko jo „formaliosios sociologijos“ koncepcijos. Tiesa, „Pinigų filosofijos“ problematika iš tikrųjų yra tokia marga, kad šiai knygai geriausiai tiktų „tarpdisciplininės studijos“ pavadinimas. Knygoje nagrinėjama ekonominės vertės teorijos, ekonominės istorijos (pinigų kilmės ir evoliucijos) problematika, aiškinamas krikščionybės atsiradimas, santuoka ir prostitucija, cinizmas ir daug kitų dalykų.

Visos šios temos nagrinėjamos siejant jas su mainų, kuriuos Simmelis laikė elementaria socializacijos/socialumo forma, raida. Simmelio požiūriu, pinigai yra gryniausia socialinės sąveikos forma, tuo jie ir yra įdomūs kaip filosofinės ir sociologinės analizės objektas. Atlikdamas šią analizę Simmelis formuluoja įžvalgius pastebėjimus apie su piniginių mainų plėtra susijusį tarpinių tikslų grandinių, kuriomis individai priversti naudotis, kad pasiektų savo „tikruosius“ ar galutinius tikslus, ilgėjimą, apie žmonių santykių nuasmeninimo ir individualios laisvės erdvės didėjimo dialektiką, būdingą piniginiams mainams. Žmogaus gyvenimo intelektualizavimas, kiekybinės orientacijos įsiga-

lėjimas pačiose įvairiausiose socialinio gyvenimo srityse, gyvenimo tempo greitėjimas – tai Simmelio išskiriami būdingi modernybės bruožai.

Apie pragaištingą pinigų ir komercializacijos poveikį žmonių santykiams rašė daug autorių ir iki Simmelio, ir po jo. Kaip jau buvo pabrėžta lyginant Simmelio ir Marxo susvetimėjimo sampratas, Simmelis įželgė ir kitą medalio pusę – tas žmogaus laisvės ir saviraiškos galimybes, kurias pinigai atveria visiems jų turintiems. „Pinigų filosofijoje" Simmelio pateikta modernybės analizė savo optimizmu pranoksta ne vien Marxą, kuris modernybę vadino „kapitalistine visuomene" ir laikė išnaudojimo ir susvetimėjimo viešpatija, iš kurios žmoniją gali išvaduoti tik didžiausia išnaudojimo ir susvetimėjimo auka – proletariatas. Simmelis didesnis optimistas ir už Émile'į Durkheimą, susirūpinusį dėl sparčios socialinės kaitos sukeliamos anomijos, ir už Maxą Weberį, žiūrėjusį į modernybę kaip į „geležinį narvą", kuriame totalinė biurokratinė kontrolė ir priežiūra netruks sunaikinti paskutinius individualios laisvės likučius, – vėliau panašias mintis plėtojo Michelis Foucault, nurodęs gyvenimo „disciplinuotos visuomenės" panoptikume keliamas grėsmes.

Kaip jau buvo pažymėta, Simmeliui nebuvo svetimas pesimizmas. Jis kilo iš susirūpinimo didėjančia subjektyviosios ir objektyviosios kultūrų asimetrija. Kartu Simmelis bene pirmasis pastebėjo ir aptarė naujas subjektyviosios kultūros plėtojimo galimybes vartojimo ir laisvalaikio sferoje, kurias suteikė modernioji objektyviosios kultūros hipertrofija ir socialinio gyvenimo monetarizacija. Paskutiniame „Pinigų filosofijos" skyriuje jis pateikė įtaigią modernaus „gyvenimo stiliaus" charakteristiką[32], kurioje pirmą kartą

[32] Žr. „Gyvenimo stilius" antrojoje šios knygos dalyje. Kaip ir dauguma tekstų, jis šioje rinktinėje skelbiamas labai sutrumpintas.

suformulavo subjektyviosios ir objektyviosios kultūrų dilemą, vėliau tapusią jo kultūros filosofijos problemine ašimi, ir aptarė to stiliaus distancijos, ritmo ir tempo dimensijas. Skirtingai nuo kitų sociologijos klasikų, kurie moderniosios visuomenės savitumą siekė nusakyti socialiniais struktūriniais terminais, Simmelis stengėsi tai padaryti ir apibūdindamas jai būdingą subjektyvią patirtį (visų pirma – subjektyvų laiko išgyvenimą). Todėl kai kurie tyrinėtojai Simmelio samprotavimus apie savitus modernaus socialinio gyvenimo ir kultūros bruožus vadina „estetine modernybės teorija"[33].

Simmelio darbų aktualumas ir recepcijos bruožai. Simmelio kaip vartojimo ir kultūros sociologijos pionieriaus nuopelnai paaiškina tą susidomėjimo jo palikimu pagyvėjimą, kurį buvo galima pastebėti paskutiniais XX amžiaus dešimtmečiais. Jį lėmė vadinamasis „kultūrinis posūkis" istoriografijoje ir socialiniuose moksluose, chronologiškai sutapęs su diskusijų apie postmodernybę pradžia. „Kultūrinio posūkio" akompanimentas buvo „produkcionistinių" ir „fordistinių" sociologijos klasikų „prietarų" kritika. Tie „prietarai" pasireiškę vienašališku dėmesiu darbo ir gamybos sferai, vartojimo, laisvalaikio ir identiteto problematikos ignoravimu, „linijiniu" mąstymu, neatsižvelgiančiu į „tinklinį" socialinės realybės reiškinių sąryšių pobūdį, apriorine prielaida apie stambių, centralizuotų, hierarchinių socialinės organizacijos formų pranašumą.

[33] Žr.: Böhringer H. "Die 'Philosophie des Geldes' als ästhetische Theorie: Stichworte zur Aktualität Georg Simmels für die moderne bildende Kunst", in Dahme H. J., Rammstedt O. (Hrsg.) *Georg Simmel und die Moderne: Neue Interpretationen und Materialien*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984, S. 178–182; Lichtblau K. *Georg Simmel*. Frankfurt a. M.: Campus, 1997, S. 138.

Simmelis, kuriam šiuos priekaištus keblu adresuoti, kitų sociologijos klasikų fone atrodė šviesi išimtis, anticipuojanti XX amžiaus pabaigos sociologijos teoretikų pažintinius interesus ir darbotvarkę. „Nesistemingumas", polinkis reikšti savo idėjas esė forma, neslepiamas reliatyvizmas (tegul ir tik „pozityvus"), diskreditavę Simmelį to meto mokslininkų akyse ir žlugdę jo akademinę karjerą, – visa tai naujoje, postmodernistinių vėjų perpučiamoje atmosferoje atrodė jau nebe trūkumai, bet privalumai, suteikiantys jam teisę būti vadinamam „postmodernistu iki postmodernizmo".

Tačiau tas Simmelio „renesansas" nereiškia, kad jis kada nors buvo nepastebėtas, užmirštas, neįvertintas. Simmelio sociologija buvo vienas iš Weberio sociologijos teorinių šaltinių. Akivaizdi Simmelio pateiktos modernybės charakteristikos įtaka Weberio modernizacijos kaip „racionalizacijos" sampratai. Kaip jau minėta, Simmelio „kultūros tragedijos" teorema buvo vienas šaltinių, inspiravusių paties Weberio pateiktą modernybės dvasinių negalių diagnozę. Dar svarbesnis Simmelis jam buvo kaip kritinio atsiribojimo objektas: daugelį savo „suprantančiosios sociologijos" teiginių jis suformulavo kaip alternatyvą Simmelio pažiūroms, nors ir vengė jas atvirai ar pernelyg aštriai kritikuoti, kad nepakenktų ir taip ne itin sėkmingai savo bičiulio akademinei karjerai[34].

Kaip jau buvo pažymėta pačioje pradžioje, Simmelio akademinės karjeros nesėkmes daugiausia lėmė kaip tik jo „madingo mąstytojo" reputacija, jo raštų „per didelis" ir „nepelnytas" (pavydžių ir įtakingų kolegų akimis) populiarumas.

[34] Weberio nebaigto teksto „Georg Simmel als Soziolog und Theoretiker der Geldwirtschaft" publikaciją anglų k. žr.: Weber M. "Georg Simmel as Sociologist", Introduction by Donald N. Levine, *Social Research*, 1972, vol. 39(1), p. 155–163.

Daugelis manė, kad su tuo populiarumu atsitiks tas pat, kas laukia visų madų, – kad jis nepergyvens fizinės mąstytojo mirties. Įdomu, kad nieko daugiau nesitikėjo ir pats Simmelis. Nedaug likus iki mirties jis rašė: „Aš žinau, kad mirsiu neturėdamas dvasinių įpėdinių (ir gerai, kad taip bus). Mano palikimas yra kaip grynieji pinigai, kurie padalijami daugeliui paveldėtojų, ir kiekvienas suka tuos pinigus kokiame nors versle, kuris atitinka *jo* prigimtį: iš pinigų nematyti, kad jie iš to palikimo."[35]

Tačiau taip neatsitiko. Kai po 1918 m. Vokietijos universitetuose buvo įsteigtos sociologijos katedros ir sociologija pagaliau buvo akademiškai institucionalizuota, Simmelio „formalioji sociologija" iki pat 1933 m. buvo viena iš dominuojančių srovių (jeigu ne pati įtakingiausia). Prie to daugiausiai prisidėjo vokiečių sociologas Leopoldas von Wiese (1876–1969). Savo recenzijoje Simmelio „didžiąją sociologiją" išvadinęs „salonine sociologija" dėl, jo nuomone, mokslinei sociologijai būtino sistemingumo bei sintezės siekių stokos[36], L. von Wiese pamėgino iš Simmelio paliktos „žaliavos" sociologijos sistemą sukurti pats ir perkrikštijo savo pirmtako „formaliąją" sociologiją į „grynąją" sociologiją, dar vadinamą „santykių teorija" (*Beziehungslehre*). Ši teorija „perima mokslinio tyrimo giją ten, kur ją Simmelis numetė 1910 m., kad atsidėtų filosofijos studijoms, nes jo „Sociologija"[37] buvo tik dar netvirta pradžia."[38]

---

[35] Cit. pagal: Steinhoff M. "Die Form als soziologische Grundkategorie bei Georg Simmel", in Hein P. U. (Hrsg.) *Georg Simmel*. Frankfurt a. M.: Lang, 1990, S. 278.

[36] Žr.: Wiese L. von. "Neuere soziologische Literatur", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1910, Bd. 31, S. 897 ff.

[37] L. von Wiese turi omenyje Simmelio „didžiąją sociologiją" (1908).

[38] Wiese L. von. *Soziologie: Geschichte und Hauptprobleme*. Berlin: Walter de Gruyter, 1950, S. 127.

Tą pradžią L. von Wiese mėgino konsoliduoti kildindamas visas socializacijos/socialumo formas ir socialinius darinius iš dviejų pamatinių socialinių procesų, kuriuos vadino sunkiai išverčiamais vokiškais žodžiais *Ineinander* (suartėjimas, susijungimas) ir *Auseinander* (nutolimas, atsiskyrimas). Savo „bendrosios sociologijos sistemoje" jis su Simmelio darbais padarė tą patį, ką kadaise su didžiojo filosofo Gottfriedo Leibnizo (1646–1716) filosofija padarė Christianas Wolffas (1679–1754), – suteikė jiems patogios dėstyti medžiagos pavidalą[39]. Tai Simmelio sociologijai ir užtikrino tvirtą vietą Veimaro laikų (1919–1933) Vokietijos sociologijoje. Žinoma, nacių valdymo laikais Simmelis tapo absoliučia *persona non grata*. Įtartina naciams buvo ir sociologija apskritai, ją jie buvo linkę laikyti „žydišku mokslu". Pokario metais L. von Wiese vaidino svarbų vaidmenį atkuriant sociologijos mokslines institucijas. Kartu su juo „Bonos laikų" Vokietiją pasiekė ir Simmelio sociologija.

Ne blogiau Simmeliui sekėsi ir užsienyje, visų pirma JAV, kur sociologija buvo akademiškai institucionalizuota anksčiausiai. Pirmosios sociologijos katedros (Čikagos universitete 1892 m.) ir pirmojo (iki šiol paties autoritetingiausio) JAV sociologijos žurnalo (*American Journal of Sociology*, 1895) steigėjas, Čikagos mokyklos pradininkas Albionas Smallas buvo Simmelio mokinys ir jo straipsnių vertėjas į anglų kalbą, kaip ir po jo Čikagos mokyklos lyderiu tapęs Robertas Parkas. Apskritai Simmelį galima laikyti bene vieninteliu Europos sociologu, kurio idėjos iki

[39] Wiese L. von. *System der Allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen (Beziehungslehre)*. 2. Aufl. München: Duncker & Humblot, 1933. Pirmoji knygos laida dviem tomais išėjo 1924–1926 m.

XX a. ketvirtojo dešimtmečio darė reikšmingą įtaką JAV sociologijos raidai[40]. Čikagos mokyklos atstovai Simmelį laikė saviškiu dėl bendro domėjimosi didmiesčio, marginalų, svetimųjų, skurdo sociologine problematika, analizuojama kokybiniais metodais. Vienas iš simbolinio interakcionizmo, sociologijos teorinės krypties, pradininkų G. H. Meadas, kuris buvo artimas Čikagos mokyklai, recenzavo Simmelio „Pinigų filosofiją"[41]. Simmelio idėja, kad „socialinė sąveika" yra geriausias socialinės tikrovės teorinio konceptualizavimo išeities taškas, išdėstyta jo anglų kalba paskelbtuose straipsniuose, buvo gerai žinoma abiem simbolinio interakcionizmo pradininkams (antrasis buvo Charlesas H. Cooley (1864–1929)) ir gali būti laikoma vienu iš šios specifinės „amerikietiškos" sociologijos teorinės krypties šaltinių.

Paradoksalu, bet vėliau ši Čikagos mokyklos „nario korespondento" padėtis kiek atitolino Simmelio kaip sociologijos klasiko pripažinimą. XX a. ketvirtajame dešimtmetyje JAV sociologai, dirbę Rytų pakrantės universitetuose (visų pirma Harvardo ir Kolumbijos universitetuose), ėmė maištauti prieš Čikagos mokyklos dominavimą. Vienas šio maišto dokumentų yra Talcotto Parsonso (1902–1979) veikalas „Socialinio veiksmo struktūra" (1937), kuriame pagrindžiama garsioji „konvergencijos tezė" (teiginys, kad sociologijos klasikų veikaluose galima aptikti implicitinį konsensusą dėl pamatinių sociologinės analizės problemų ir kategorijų). Kai pokario metais pats Parsonsas porai dešimtmečių

---

[40] Žr.: Levine D. N., Carter E. B., Gorman E. M. "Simmel's Influence on American Sociology I", *American Journal of Sociology*, vol. 81, p. 813–845; "Simmel's Influence on American Sociology II", *American Journal of Sociology*, vol. 81, p. 1112–1132.

[41] Žr.: Mead G. H. "Book Review: Philosophie des Geldes by Georg Simmel", *Journal of Political Economy*, 1901, vol. 9, p. 616–619.

įgijo didžiausio sociologijos teorijos autoriteto statusą, jo šiame veikale sudarytas sociologijos klasikų sąrašas (į jį įeina É. Durkheimas, M. Weberis, V. Pareto) tapo kanoninis (vėliau į jį buvo įtrauktas Marxas, kuris po 1968 m. tapo respektabilus akademiniuose sluoksniuose).

Parsonso sąraše nėra amerikiečių – mat visi to meto reikšmingi sociologijos teoretikai amerikiečiai buvo vienaip ar kitaip susiję su Čikagos mokykla. Rašydamas jį išgarsinusį veikalą Parsonsas buvo tik su neseniai įsteigtos Harvardo universiteto Sociologijos katedros vedėju Pitirimu Sorokinu (1889–1968) konfliktavęs ir dėl sutarties pratęsimo turėjęs drebėti „instruktorius", kuriam žūtbūt reikėjo išleisti knygą, kad gautų nuolatinę vietą (*tenure*). Vargu ar įmanoma paneigti, kad „Socialinio veiksmo struktūroje" aptariamų autorių atranką lėmė ir suprantamas jauno mokslininko noras atsižvelgti į įtakingų jo aplinkos žmonių, kurie nepalankiai žiūrėjo į konkurentus iš Čikagos, nuomonę. Parsonsas buvo parašęs ir skyrių apie Simmelį. Tačiau kai leidykla pareikalavo sutrumpinti knygos rankraštį, trumpinimo „auka" visų pirma tapo Simmelis – ir kaip sunkiausiai įkomponuojamas į „konvergencijos tezę", ir kaip glaudžiausiai susijęs su Čikagos mokykla autorius[42].

Tačiau netgi „juodžiausiu" Simmeliui laikotarpiu – XX a. 5-ajame ir 6-ajame dešimtmetyje – jis JAV nebuvo pamirštas.

---

[42] Klausimui, kodėl Parsonsas iš „Socialinio veiksmo struktūros" išmetė skyrių apie Simmelį, skirta gana daug literatūros. Žr., pvz.: Levine D. N. "Simmel and Parsons Reconsidered", *American Journal of Sociology*, 1991, vol. 96(5), p. 1097–1116; Levine D. N. "Further Comments Regarding Parsons' Chapter on Simmel and Tönnies", *Teoria Sociologica*, vol. 1(2), p. 360–374; Lidz V. "Parsons and Simmel: Convergence, Difference, and Missed Opportunity", *Teoria Sociologica*, 1993, vol. 1(1), p. 130–142. Čia išdėsčiau aiškinimą, kuris man atrodo įtikinamiausias.

1950 m. Kurtas H. Wolffas išleido Simmelio tekstų rinktinę, kuri JAV universitetuose rengiamoms naujoms sociologų kartoms tapo svarbiausiu pažinties su Simmelio palikimu šaltiniu[43]. O 1956 m. išėjo Lewiso Coserio (1913–2003) knyga „Socialinio konflikto funkcijos"[44], kuria Simmelis „atsikeršijo" už prieš 20 metų iš Parsonso patirtą skriaudą. Remdamasis Simmelio pateikta socialinio konflikto kaip socializacijos / socialumo formos analize[45], Coseris šioje knygoje pateikė alternatyvą spėjusiam įsigalėti Parsonso struktūriniam funkcionalizmui. Kartu su labiau į Marxo paveldą orientuotais Ralfo Dahrendorfo darbais Coserio knyga padėjo pagrindus vadinamajai konflikto sociologijai, kuri iki šiol tebegyvuoja kaip atskira šiuolaikinės sociologijos teorinė kryptis. Ji kvestionuoja Parsonso išplėtotą socialinės tvarkos aiškinimą, tos tvarkos pagrindu laikantį vertybinę socialinio veiksmo sistemų integraciją. Remdamasis Simmeliu, Coseris socialinę tvarką traktuoja kaip šalutinį socialinio konflikto produktą: bendras priešas (kartais pakanka ir „atpirkimo ožio") – tiek išorės, tiek vidaus (dažniausiai tam tikros ideologinės, etninės, religinės ar net seksualinės mažumos pavidalu) – sutelkia grupę ar visą visuomenę. Coseris pateikia konfliktų klasifikaciją, nurodo veiksnius, kurie apriboja konfliktų griaunamąjį poveikį (visų pirma – individų priklausymas daugeliui konfliktuojančių grupių), lemia jų transformaciją į taikią, pagal tam tikras taisykles vykstančią konkurenciją. Visas pagrindines

[43] *The Sociology of Georg Simmel*. Transl., ed. and with an introd. by K. H. Wolff. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1950.

[44] Coser L. *The Functions of Social Conflict*. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1956. Taip pat žr.: Coser L. *Continuities in the Study of Social Conflict*. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1967.

[45] Žr. šioje knygoje skelbiamas ištraukas iš Simmelio „didžiosios sociologijos" ketvirtojo skyriaus.

Coserio idėjas galima aptikti Simmelio tekstuose. Todėl Coserio pateikta konflikto teorijos versija sociologijos vadovėliuose vadinama Simmelio-Coserio teorija[46].

Coserio knyga nulėmė tą Simmelio „gyvenamosios vietos" registraciją, kuria iki šiol naudojasi sociologijos istorijos ir teorijos vadovėlių autoriai. Jie juk negali išsiversti be klasifikacinės schemos, kurioje atskiri mąstytojai tvarkingai išdėliojami į lentynėles ir narvelius[47]. Tačiau laikyti Simmelį konflikto teoretiku nėra vienintelė galima jo klasifikacija. Tai irgi paradoksas, bet būtent tas Simmelio „nesistemingumas" ar „fragmentiškumas", dėl kurio jam tiek daug priekaištavo amžininkai, leidžia jo darbuose vaisingų idėjų rasti skirtingų krypčių sociologijos teoretikams ar empiriniams tyrinėtojams, ieškantiems įdomių empirinių hipotezių straipsniams ar disertacijoms. Antai Peteris M. Blau savo veikalą „Mainai ir galia socialiniame gyvenime", kuris yra vienas iš dviejų pamatinių veikalų, davusių pradžią kitai šiuolaikinės sociologijos teorijos tradicijai, vadinamai „mainų teorija", pradeda iš Simmelio paimtu epigrafu, pabrėžiančiu ekvivalentiškų mainų schemos universalumą, ir apibūdina savo darbą kaip „Simmelio teorinės tradicijos" tąsą[48].

Tokių tąsų – tiesioginių ir netiesioginių – galima nurodyti ir daugiau. Vienas naujesnių pavyzdžių gali būti „formaliosios sociologijos" idėjos likimas. Ją pats Simmelis laikė

---

[46] Žr.: Collins R. *Theoretical Sociology*. San Diego: Harcourt, 1988, p. 118–124.

[47] Kaip „konflikto teoretikas" Simmelis kvalifikuojamas ir plačiai naudojamame Jonathano L. Turnerio vadovėlyje. Žr.: Turner J. H. *The Structure of Sociological Theory*. 5th ed. Belmont, CA: Wadsworth, 1991, p. 189–196.

[48] Žr.: Blau P. *Exchange and Power in Social Life*. New York: John Wiley, 1964, p. 1–13.

savo originaliausiu ir vertingiausiu įnašu į sociologijos teoriją. Daugelis Simmelio oponentų ir net sekėjų (įskaitant ir „konflikto" bei „mainų" sociologus) taip nemanė. Jie nurodė, kad Simmelis nepateikia aiškių („operacionalių") kriterijų, kaip atskirti socialinių sąveikų turinį ir formą. Po L. von Wiese's tiesioginė (Simmelio pradėta) „formaliosios sociologijos" tradicija užgeso. Tačiau netiesioginiu jos tęsiniu ar nauju pamirštos vokiečių sociologo idėjos atradimu galima laikyti sociologijos metodikos darbus ir empirinius tyrimus, kuriuose plėtojama ir taikoma vadinamoji „socialinių tinklų analizės" technika[49]. Čia santykiai tarp asmenų ir grupių (tapatinamų su tinklo „mazgais") sistemingai apibūdinami ir kiekybiškai analizuojami panaudojant konceptualinį aparatą, atribojantį formalų tų santykių aspektą (jį sudaro tankis, centriškumas, tarpiškumas, uždarumas ir kt.) nuo jų turinio. Tokią pačią šiais formaliais terminais apibūdinamą struktūrą gali turėti paties įvairiausio turinio tinklai. Šių tyrinėtojų darbus galima laikyti „formaliosios sociologijos" idėjos realizacija – ir netgi sėkmingesne už paties Simmelio, nes ji aiškiai parodo, kad „formalioji sociologija" negali aprėpti visos sociologinio aiškinimo problematikos[50]. „Tinklo" metafora – dominuojantis Simmelio sociologinės vaizduotės sukurtas tropas – ima vyrauti ir šiuolaikinėje „substancinėje" socialinėje teorijoje[51].

[49] Žr., pvz.: Scott J. *Social Network Analysis: A Handbook*. London: Sage, 1991; Wasserman S., Faust K. *Social Network Analysis: Methods and Applications*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

[50] Tai ilgainiui buvo linkęs pripažinti ir pats Simmelis. Jo „mažojoje sociologijoje" (1918) skiriama „bendroji", „formalioji" (arba „grynoji") ir „filosofinė" sociologija. Žr.: Simmel G. *Grundfragen der Soziologie*, in Simmel G. *Gesamtausgabe*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 59–150.

[51] Žr., pvz.: Castells M. *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell, 1998.

„Formaliosios sociologijos" terminas neblogai tinka ir lošimų teorijai, kuria naudojasi racionalaus pasirinkimo analizė, kai modeliuojamos socialinės strateginės sąveikos.

Dar viena šiuolaikine Simmelio „formaliosios sociologijos" idėjos realizacija galima laikyti gausėjančius darbus, kuriuose sociologinės teorijos uždaviniu laikomos „socialinių mechanizmų" paieškos[52]. Čia turimi galvoje tos pačios struktūros kauzaliniai procesai arba struktūrinės sąsajos, invariantiškai pasikartojančios paties įvairiausio turinio socialinės veiklos kontekstuose. Modeliai, vaizduojantys tokius mechanizmus, gali būti panaudojami kaip moduliai (gatavos grandys) aiškinant konkrečius (vykstančius tam tikroje vietoje tam tikru metu) socialinius procesus.

„Socialinių tinklų" ir „socialinių mechanizmų" atveju situaciją geriausiai apibūdintume sakydami, kad Simmelis anticipavo tam tikras vėlesnes socialinių mokslų inovacijas, nes jų autoriai savo skolos vokiečių sociologui patys nepripažįsta. Kitokie yra Simmelio santykiai su socialinės teorijos baru, vadinamu feministine teorija. Simmelio indėlį į šią teoriją reprezentuoja ištraukos iš jo teorinės esė

[52] Žr., pvz.: Hedström P. and Swedberg R. (Eds.) *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998; Mayntz R. (Hrsg.) *Akteure-Mechanismen-Modelle: Zur Theoriefähigkeit makro-sozialer Analysen*. Frankfurt a. M.: Campus, 2002; Tilly Ch. "Mechanisms in Political Processes", *Annual Review of Political Science*, 2001, vol. 4, p. 21–41; Norkus Z. "Mechanisms as Miracle Makers? The Rise and Inconsistencies of the 'Mechanismic Approach' in Social Science and History", *History and Theory*, 2005, vol. 44 (October), p. 348–372; Norkus Z. "Sozialwissenschaftliche Erklärungen 'durch Mechanismen': Eine kritische Betrachtung", in Hilgendorf E. (Hrsg.) *Wissenschaft, Religion und Recht. Hans Albert zum 85. Geburtstag*. Berlin: Logos Verlag, 2006, S. 91–124.

„Moteriškoji kultūra". Feminizmas egzistavo jau Simmelio laikais. Tačiau tuo metu feministai ir feministės apsiribojo vyrų ir moterų teisių lygybės reikalavimu. Šiuolaikinė radikalioji feministinė teorija yra moderniosios Vakarų kultūros kritika, demaskuojanti jos patriarchalinį ir „falokratinį" pobūdį. Tai, beje, reiškia, kad tariamai universalūs ir neutralūs vertinimo standartai, taikomi įvairiose kultūrinės veiklos srityse, iš tikrųjų yra šališki, „partiniai", būtent – vyriški standartai. Tais standartais pagrįsta kultūra yra ne bendražmogiška ar neutrali, bet vyriška. Dėl to, kad moterų pasiekimai vertinami remiantis šiais šališkais standartais, ir susidaro regimybė, jog moterys yra „nevisavertės".

Būtent idėja, kad šiuo metu egzistuojanti objektyvioji kultūra yra vyriško pobūdžio, yra pagrindinė nurodytoje esė, tik čia nėra radikaliajam feminizmui būdingo kritinio patoso, nukreipto prieš šią kultūrą. Simmeliui rūpi klausimas, ar galima alternatyvi „moteriškoji kultūra" ir kaip ji galėtų atrodyti. Simmelio pažiūros šiuo klausimu vargu ar sulauktų šiuolaikinių feminisčių pritarimo. Tačiau jo pateikta Vakarų kultūros diagnozė darė tiesioginę įtaką radikaliojo feminizmo tapsmui. Jungiamoji grandis tarp jų buvo psichoanalitinio feminizmo pradininkė Karen Horney. Simmelio idėjos inspiravo jos įtakingą Freudo moters psichoseksualinio vystymosi koncepcijos kritiką[53].

Nors Simmelio idėjų poveikis filosofijoje negali prilygti tam „klasiko" statusui, kurį jis galų gale įgijo sociologijoje, jis ir čia paliko gana ryškų pėdsaką. Jo mokiniai buvo Lukácsas ir Ernstas Blochas (1885–1977), kurie vėliau labai kritiškai vertino Simmelio kūrybą; su ja buvo gerai susipa-

[53] Horney K. "The Flight from Womanhood: the Masculinity-Complex in Women, as Viewed by Men and by Women", *International Journal of Psychoanalysis*, 1926, vol. 7, p. 324–339.

žinę ir panašią problematiką gvildeno Frankfurto mokyklos atstovai (ypač Theodoras Adorno (1903–1969) ir Walteris Benjaminas (1892–1940)). Simmelio įtaką patyrė ir Martinas Buberis (1878–1965) bei Martinas Heideggeris (1889–1976). Simmelio „diados" kaip socialinio santykio ir „svetimojo" kaip socialinio tipo analizės bruožus filosofiškai transformuotu pavidalu aptinkame garsiojoje Buberio „Aš ir Tu" santykio metafizikoje. Ne tokia akivaizdi Simmelio įtaka Heideggeriui, tačiau filosofijos istorikai, detaliai analizavę vokiečių filosofo egzistencialistinės filosofijos tapsmą, teigia, kad ją galima įrodyti. Heideggeris perėmęs iš vėlyvojo Simmelio idėją, kad gyvenimas ne vyksta laike, bet pats yra laikas[54]. Kad Simmelio priešmirtiniai metafiziniai tekstai padarė Heideggeriui gilų įspūdį, liudija ir Hansas Georgas Gadameris, kuris artimai bendravo su Heideggeriu kaip tik tais metais, kai kristalizavosi jo „Būties ir laiko" idėjos[55].

Savaip Simmelio kūrybos reikšmę liudija ir tas faktas, kad jau beveik visi pagrindiniai jo veikalai yra laisvai prieinami internete[56]. Tačiau tik vokiečių kalba, kurios mokėjimas naujojoje Lietuvos intelektualų kartoje nėra itin dažnas reiškinys. Todėl baigiant reikia padėkoti Atviros Lietuvos fondo leidybos programai „Atviros Lietuvos knyga" ir Goethe's institutui *Inter Nationes* už suteiktą finansinį pagrindą prakalbinti Simmelį lietuviškai. Rinktinės sudarytojas mėgino pristatyti abu Simmelius – ir sociologą, ir filosofą.

[54] Žr.: Grossheim M. *Von Georg Simmel zu Martin Heidegger: Philosophe zwischen Leben und Existenz*. Bonn: Bouvier, 1991.

[55] Žr.: Gadamer H. G. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, S. 247.

[56] Žr.: http://socio.ch/sim/index_sim.htm – šiuo adresu galima rasti ir nemažai antrinės literatūros (labai nevienodos vertės). Žr. taip pat: http://www.helmut-zenz.de/hzsimmel.html

Sumanymą ribojo būtinybė atsižvelgti į apimties limitą ir į potencialių knygos skaitytojų būrio gausiausią dalį – studentiją, t. y. padaryti ją tinkama mokymo priemone. Todėl iš daugelio rinktinėje skelbiamų Simmelio tekstų liko tik ištraukos, taigi skaitytojo rankose esanti knyga gal yra daugiau chrestomatija nei rinktinė[57]. Sudarytojui lieka tik viltis, jog skaitytojas pajutęs, kad sudarytojas Simmelį pernelyg dažnai pertraukinėja, ne tik paburnos ant jo, bet ir bus paskatintas „atsidaryti" internete originalą arba ieškos angliško vertimo. Todėl rinktinės pabaigoje įdėta Simmelio rinktinė bibliografija. Rinktinėje spausdinami tekstai išversti iš *Suhrkamp Verlag* dar nebaigto leisti pilno Simmelio raštų rinkinio. Dėkoju Vilniaus universiteto bibliotekos Informacijos išteklių formavimo skyriaus darbuotojui Albinui Valinskui už pagalbą papildant bibliotekos fondus šiuo leidiniu.

Prof. habil. dr. ZENONAS NORKUS

[57] Jeigu Simmelio tekstas skelbiamas sutrumpintas, tai nurodoma bibliografinėje nuorodoje, pateikiamoje po teksto.

GEORGO SIMMELIO RINKTINĖ BIBLIOGRAFIJA[1]

1. *Georgo Simmelio raštai*

Pirmosios publikacijos ir pomirtinės laidos vokiečių kalba

1878/1879 „An den S.A.C.: Fragebogen über das Jodeln". In: *Jahrbuch des Schweizer Alpenclub* 14, 552–554.

1881 *Das Wesen der Materie nach Kants Physischer Monadologie.* Phil. Diss. Berlin.

1882 „Psychologische und ethnologische Studien über Musik". In: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 13, 261–305.

1884 „Dantes Psychologie". In: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sozialwissenschaft* 15, 18–69; 239–276.

1887 „Über die Grundfrage des Pessimismus in methodischer Hinsicht". In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik,* N. F., 20, 237–247.

1888 „Bemerkungen zu sozialethischen Problemon". In: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie* 12, 32–49.

1889 „Zur Psychologie des Geldes". In: *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich* 13, 1251–1264.

1890 *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen.* Leipzig: Duncker & Humblot.

[1] Sudarytojas dėkoja Jurgitai Abromavičiūtei už talką rengiant šią bibliografiją.

1890 „Zur Psychologie der Frauen". In: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 20, 6–46.
1892 *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*. Leipzig: Duncker & Humblot.
1892/1893 *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*. 2. Bde. Berlin: Hertz (Nachdruck Aalen, 1964).
1894 „L'influence du nombre des unités sociales sur les caractères des sociétés". In: *Annales de l'Institut international de Sociologie* 1, 373–385.
1894 „La différentiation sociale". In: *Revue internationale de Sociologie* 2, 198–213.
1894 „Das Problem der Soziologie". In: *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich* 18, 1301–1307.
1895 „Zur Psychologie der Mode. Soziologische Studie". In: *Die Zeit*. Wien 12. 10. 1895, 22–24.
1895 „Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie". In: *Archiv für systematische Philosophie* 1, 34–45.
1895 „Zur Soziologie der Familie". In: *Vossische Zeitung* 30. 6. u. 7. 7. 1895, Sonntagsbeilage Nr. 26, 8–10 u. Nr. 27, 8–10.
1895 „The Problem of Sociology". In: *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 6 (3), 412–423.
1896 „Soziologische Ästhetik". In: *Die Zukunft* 17, 204–216.
1896 „Zur Methodik der Sozialwissenschaft". In: *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich* 20, 575–585.
1896 „Das Geld in der modernen Kultur". In: *Zeitschrift des Oberschlesischen Berg und Hüttenmännischen Vereins* 35, 319–324.
1896 „Superiority and Subordination as Subject-matter for Sociology". In: *American Journal of Sociology* 2, 167–189; 392–415.
1896 „Skizze einer Willenstheorie". In: *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 9, 206–220.
1896/1897 „Comment les formes sociales se maintiennent". In: *L'Année Sociologique* 1, 71–109.
1897 „Die Bedeutung des Geldes für das Tempo des Lebens". In: *Neue Deutsche Rundschau* 8, 111–122.

1898 „Die Selbsterhaltung der sozialen Gruppe. Soziologische Studie". In: *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich* 22, 589–640.

1898 „Zur Soziologie der Religion". In: *Neue Deutsche Rundschau* 9, 111–123.

1898 „Die Rolle des Geldes in den Beziehungen der Geschlechter. Fragment aus einer Philosophie des Geldes". In: *Die Zeit*. Wien 15., 22. u. 29. i. 1898.

1899 „Zur Philosophie der Arbeit". In: *Neue Deutsche Rundschau* 10, 449–463.

1900 *Philosophie des Geldes*. Leipzig: Duncker & Humblot.

1901 „Zur Psychologie der Scham". In: *Die Zeit*. Wien 9. u. 1901.

1901/1902 „Die beiden Formen des Individualismus". In: *Das freie Wort. Frankfurter Halbmonatsschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des geistigen Lebens* 1, 397–403.

1902 „Weibliche Kultur". In: *Neue Deutsche Rundschau* 13, 504–515.

1902 „Tendencies in German Life and Thought since 1870". In: *International Monthly* 5, 98–111; 166–184.

1902 „The Number of Members as Determining the Sociological Form of the Group". In: *American Journal of Sociology* 8, 1–46; 158–196.

1903 „Über räumliche Projektionen sozialer Formen". In: *Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 6, 287–302.

1903 „Soziologie der Konkurrenz". In: *Neue Deutsche Rundschau* 14, 1009–1023.

1903 „Soziologie des Raumes". In: *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich* 27, 27–71.

1903 „Die Großstädte und das Geistesleben". In: *Jahrbuch der Gehe-Stiftung* 9, 185–206.

1903/1904 „The Sociology of Conflict". In: *American Journal of Sociology* 9, 490–525; 672–698; 798–811.

1904 *Kant. Sechzehn Vorlesungen, gehalten an der Berliner Universität*. Leipzig: Duncker & Humblot.

1905 *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*. Leipzig: Duncker & Humblot. 2. Völlig veränderte Aufl.

1905 „Das Ende des Streits". In: *Die Neue Rundschau* 16, 746–753.

1905 *Philosophie der Mode*. Berlin: Pan-Verlag.
1905/1906 „The Sociology of Secrecy and of the Secret Societies". In: *American Journal of Sociology* 11, 441–498.
1906 „Psychologie der Diskretion". In: *Der Tag*. Berlin 2. und 4. 9. 1906.
1906 „Zur Soziologie der Armut". In: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 22, 1–30.
1906 *Kant und Goethe*. Berlin: Bard, Marquardt.
1906 *Die Religion*. Frankfurt am Main: Rütten & Loening.
1907 „Dankbarkeit. Ein soziologischer Versuch". In: *Morgen. Wochenschrift für deutsche Kultur* 1, 593–598.
1907 „Soziologie der Über- und Unterordnung". In: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 24, 477–546.
1907 „Zur Philosophie der Herrschaft. Bruchstück aus einer Soziologie". In: *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich* 31, 439–471.
1907 „Soziologie der Sinne". In: *Die Neue Rundschau* 18, 1025 bis 1036.
1907 „Zur Soziologie des Adels. Fragment aus einer Formenlehre der Gesellschaft". In: *Frankfurter Zeitung* 27. 12. 1907.
1907 *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*. Leipzig: Duncker & Humblot.
1908 *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig: Duncker & Humblot.
1908 „Der Mensch als Feind. Zwei Fragmente aus einer Soziologie". In: *Morgen. Wochenschrift für deutsche Kultur* 2, 55–60.
1908 „Über das Wesen der Sozial-Psychologie". In: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 26, 285–291.
1908 „Psychologie des Schmuckes". In: *Morgen. Wochenschrift für deutsche Kultur* 2, 454–459.
1909 „Psychologie der Koketterie". In: *Der Tag*. Berlin 11. und 12. 5. 1909.
1910 *Hauptprobleme der Philosophie*. Leipzig: Göschen.
1910 „Philosophie des Abenteuers". In: *Der Tag*. Berlin 7. und 8. 6. 1910.
1910 „Soziologie der Mahlzeit". In: *Berliner Tageblatt* 10. 10. 1910. Beilage: *Der Zeitgeist* Nr. 41.
1910/1911 „Zur Metaphysik des Todes". In: *Logos* 1, 57–70.

1911 *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*. Leipzig: Klinkhardt.
1911 „Soziologie der Geselligkeit". In: *Verhandlungen des 1. Deutschen Soziologentages vom* 19.–22. 10. 1910 *in Frankfurt/M*. Tübingen: Mohr, 1–16.
1911 „Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem". In: *Frauen-Zukunft* 2, 157–172 u. 253–265.
1911 „Der Begriff und die Tragödie der Kultur". In: *Logos* 2, 1–25.
1913 *Goethe*. Leipzig: Klinkhardt & Biermann.
1913 „Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik". In: *Logos* 4, 117–160.
1916 *Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch*. Leipzig: Kurt Wolff.
1916 *Das Problem der historischen Zeit*. Berlin: Reuther & Reichard.
1917 *Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft*. Berlin: Göschen.
1917 *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Reden und Aufsätze*. München-Leipzig: Duncker & Humblot.
1918 *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. München-Leipzig: Duncker & Humblot.
1918 *Der Konflikt der modernen Kultur*. Ein Vortrag. München-Leipzig: Duncker & Humblot.
1918 *Vom Wesen des historischen Verstehens*. Berlin: Mittler.
1922 *Schulpädagogik. Vorlesungen gehalten an der Universität Straßburg*. Hrsg. von K. Hauter. Osterwieck/Harz: Zickfeldt.
1922 *Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und kulturphilosophische Aufsätze*. Hrsg. von Gertrud Simmel. Potsdam: Kiepenheuer.
1923 *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre*. Hrsg. und mit einem Vorwort von Gertrud Kantorowicz. München: Drei Masken-Verlag.
1957 *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*. Im Verein mit Margarete Susman hrsg. von Michael Landmann. Stuttgart: Koehler.
1958 „Anfang einer unvollständigen Selbstdarstellung". In: Gassen K., Landmann M. (Hrsg.), *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie. Zu seinem 100. Geburtstag am 1. März 1958*. Berlin: Duncker & Humblot, 9–10.

1958 *Gesammelte Werke.* Berlin: Duncker & Humblot, 2 Bände:
Band 1: *Philosophie des Geldes.* 6. Auflage. Unveränderter Nachdruck der 1930 erschienenen 5. Auflage.
Band 2: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung.* 4. unveränderte Auflage.
1968 *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse.* Hrsg. und eingeleitet von M. Landmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
1983 *Schriften zur Soziologie: eine Auswahl.* Hrsg. und eingeleitet von Heinz-Jurgen Dahme und Otthein Rammstedt. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
1985 *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter.* Hrsg. und eingeleitet von Heinz-Jurgen Dahme und Klaus Christian Köhnke. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
1989 *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie.* Hrsg. und mit einer Einleitung von Horst Jürgen Helle in Zusammenarbeit mit Andreas Hirseland und Hans-Christop Kürn. Berlin: Duncker & Humblot.
1998 *Soziologische Ästhetik.* Hrsg. und eingeleitet von Kurt Lichtblau. Bodenheim: Philo.

*G. Simmelio 24 tomų pilnas raštų rinkinys (*Gesamtausgabe*). Leidžia leidykla* Suhrkamp. *Generalinis leidėjas Ottheinas Rammstedtas*

Band 1: Das Wesen der Materie (1881). Abhandlungen 1882–1884. Rezensionen 1883–1901. Hrsg. von Klaus Christian Köhnke. Frankfurt am Main, 2000.
Band 2: Aufsätze 1887–1890. Über sociale Differenzierung (1890). Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892). Hrsg. von Heinz-Jürgen Dahme. Frankfurt am Main, 1989.
Band 3: Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Erster Band (1892/1904). Hrsg. von Klaus Christian Köhnke. Frankfurt am Main, 1989.
Band 4: Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Zweiter Band (1893). Hrsg. von Klaus Christian Köhnke. Frankfurt am Main, 1991.

Band 5: Aufsätze und Abhandlungen 1894–1900. Hrsg. von Heinz-Jürgen Dahme und David P. Frisby. Frankfurt am Main, 1992.
Band 6: Philosophie des Geldes (1900/1907). Hrsg. von David P. Frisby und Klaus Christian Köhnke. Frankfurt am Main, 1989.
Band 7: Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908, Band 1. Hrsg. von Rüdiger Kramme, Angela Rammstedt und Otthein Rammstedt. Frankfurt am Main, 1995.
Band 8: Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908, Band 2. Hrsg. von Alessandro Cavalli und Volkhard Krech. Frankfurt am Main, 1993.
Band 9: Kant (1904/1913/1918). Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 2. Fassung (1905/1907). Hrsg. von Guy Oakes und Kurt Röttgers. Frankfurt am Main, 1997.
Band 10: Philosophie der Mode (1905). Die Religion (1906/1912). Kant und Goethe (1906/1916). Schopenhauer und Nietzsche (1907). Hrsg. von Michael Behr, Volkhard Krech und Gert Schmidt. Frankfurt am Main, 1995.
Band 11: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (1908). Hrsg. von Otthein Rammstedt. Frankfurt am Main, 1992.
Band 12: Aufsätze und Abhandlungen 1909–1918, Band 1. Hrsg. von Rüdiger Kramme und Angela Rammstedt. Frankfurt am Main, 2001.
Band 13: Aufsätze und Abhandlungen 1909–1918, Band 2. Hrsg. von Klaus Latzel. Frankfurt am Main, 2000.
Band 14: Hauptprobleme der Philosophie (1910/1927). Philosophische Kultur (1911/1918). Hrsg. von Rüdiger Kramme und Otthein Rammstedt. Frankfurt am Main, 1996.
Band 15: Goethe (1913). Deutschlands innere Wandlung (1914). Das Problem der historischen Zeit (1916). Rembrandt (1916). Hrsg. von Uta Kösser. Frankfurt am Main, 2003.
Band 16: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen (1917). Grundfragen der Soziologie (1917). Vom Wesen des historischen Verstehens (1918). Der Konflikt der modernen Kultur (1918). Lebensanschauung (1918). Hrsg. von Gregor Fitzi und Otthein Rammstedt. Frankfurt am Main: 1999.

Band 17: Miszellen, Glossen, Stellungnahmen, Umfrageantworten, Leserbriefe, Diskussionsbeiträge 1889–1918. Anonyme und Pseudonyme Veröffentlichungen 1888–1920. Hrsg. von Otthein Rammstedt. Frankfurt am Main, 2005.
Band 18: Englischsprachige Veröffentlichungen 1893–1910. – Rengiamas spaudai.
Band 19: Französisch- und italienischsprachige Veröffentlichungen 1894–1903. Mélanges de philosophie relativiste (1912). Hrsg. von Christian Papilloud, Angela Rammstedt und Patrick Watier. Frankfurt am Main, 2002.
Band 20: Postume Veröffentlichungen. Ungedrucktes. Schulpädagogik. Hrsg. von Torge Karlsruhen, Otthein Rammstedt. Frankfurt am Main, 2004.
Band 21: Nachschriften und Referate von Vorlesungen und Vorträgen. – Rengiamas spaudai.
Band 22: Briefe 1880–1911. Bearb. und hrsg. von Klaus Christian Köhnke. Frankfurt am Main, 2005.
Band 23: Briefe, Band 2. – Rengiamas spaudai.
Band 24: Gesamtbibliographie und -registre. – Rengiamas spaudai.

Vertimai į anglų kalbą

The Sociology of Georg Simmel. Translated, edited, and with an introduction by Kurt H. Wolff. Glencoe, Ill.: Free Press, 1950.
Conflict. Translated by Kurt H. Wolff. *The Web of Group Affiliations.* Translated by Reinhard Bendix. With a foreword by Everett C. Hughes. Glencoe, Ill.: Free Press, 1955.
Sociology of Religion. Translated from German by Curt Rosenthal. New York: Philosophical Library, 1959.
The Conflict in Modern Culture and Other Essays. Translated and with an introduction by K. Peter Etzkorn. New York: Teachers College Press, 1968.
On Individuality and Social Forms. Selected Writings. Edited and with an introduction by Donald N. Levine. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

The Problems of the Philosophy of History: an Epistemological Essay. Translated, edited, and with an introduction by Guy Oakes. New York: Free Press, 1977.
The Philosophy of Money. Edited by David Frisby. Translated by Tom Bottomore and David Frisby from a first draft by Kaethe Mengelberg. London: Routledge, 1978.
Essays on Interpretation in Social Science. Translated and edited, and with an introduction by Guy Oakes. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1980.
Simmel on Culture: Selected Writings. Edited by David Frisby and Mike Featherstone. London: Sage, 1997.
Essays on Religion. Edited and translated by Horst Jürgen Helle in collaboration with Ludwig Nieder; foreword by Philip E. Hammond. New Haven: Yale University Press, 1997.

2. *Rinktinė antrinė literatūra*

Abel Th. (1929), *Systematic Sociology in Germany.* New York.
Abel Th. (1959), „The Contribution of Georg Simmel. A Reappraisal". In: *American Sociological Review* 24, 473–479.
Axelrod Ch. D. (1977), „Toward an Appreciation of Simmel's Fragmentary Style". In: *The Sociological Quarterly* 18, 185–196.
Backhaus J., Stadermann H. J. (Hrsg.) (2000), *Georg Simmels Philosophie des Geldes. Ein Hundert Jahre danach.* Marburg.
Becher H.-J. (1971), *Georg Simmel. Die Grundlagen seiner Soziologie.* Stuttgart.
Bevers A. M. (1985), *Dynamik der Formen bei Georg Simmel. Eine Studie über die methodische und theoretische Einheit eines Gesamtwerkes.* Berlin.
Böhringer H., Gründer K. (Hrsg.) (1976), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel.* Frankfurt am Main.
Boudon R. (1989), „Die Erkenntnistheorie in Simmel's ‚Philosophie des Geldes'". In: *Zeitschrift für Soziologie* 18(6), 413–425.
Brinkmann H. (1974), *Methode und Geschichte. Die Analyse der Entfremdung in Georg Simmels Philosophie des Geldes.* Gießen.
Coser L. (1956), *The Functions of Social Conflict.* Glencoe, Ill.

Coser L. A. (1958), „Georg Simmel's Style of Work: A Contribution to the Sociology of the Sociologist". In: *American Journal of Sociology* 63, 635–640.

Coser L. A. (Hrsg.) (1965), *Georg Simmel*. Englewood Cliffs, N. J.

Dahme H.-J. (1981), *Soziologie als exakte Wissenschaft. Georg Simmels Ansatz und seine Bedeutung in der gegenwärtigen Soziologie*. 2 Bde. Stuttgart.

Dahme H.-J., Rammstedt O. (Hrsg.) (1995), *Georg Simmel und die Moderne. Aufsätze und Materialien*. Frankfurt am Main.

Davis M. S. (1972/1973), „Georg Simmel and the Aesthetics of Social Reality". In: *Social Forces* 51, 320–329.

Durkheim E. (1979), „Review of Georg Simmel's ‚Philosophie des Geldes'". In: *Social Research*, 46 (2), 321–328.

Engert R. (2000), *Über die Zulänglichkeit des individuellen Gesetzes als Prinzip der Ethik*. Leipzig.

Faught J. (1985), „Neglected Affinities: Max Weber and Georg Simmel". In: *British Journal of Sociology* 36 (2), 155–174.

Featherstone M. (Ed.) (1991), „Georg Simmel". In: *Theory, Culture & Society* 8(3).

Frisby D. (1981), *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*. London.

Frisby D. (1985), *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*. Cambridge.

Frisby D. (1991), „The Aesthetics of Modern Life: Simmel's Interpretation". In: *Theory, Culture & Society* 8(3), 73–94.

Frisby D. (1992), *Simmel and Since: Essays on Georg Simmel's Social Theory*. London.

Frisby D. (Ed.) (1993), *Georg Simmel. Critical Assessments*. Vol. 1–3. Routledge.

Frisby D. (2002), *Georg Simmel*. Rev. ed. London.

Frischeisen-Köhler M. (1920), „Georg Simmel". In: *Kant-Studien* 24, 1–51.

Frost W. (1925/1926), „Die Soziologie Simmels". In: *Acta Universitatis Latviensis (Riga)* 12 (1925), 219–313; 13 (1926), 149–225.

Gassen K., Landmann M. (Hrsg.) (1958), *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*. Berlin.

Gephart W. (1982), „Soziologie im Aufbruch. Zur Wechselwirkung von Durkheim, Schäffle, Tönnies und Simmel". In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34, 1–25.

Gerhardt U. (1971), „Immanenz und Widerspruch. Die philosophischen Grundlagen der Soziologie Georg Simmels und ihr Verhältnis zur Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys". In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 25, 276–292.

Gerhardt U. (1976), „Georg Simmels Bedeutung für die Geschichte des Rollenbegriffs in der Soziologie". In: Böhringer H., Gründer K. (Hrsg.), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel.* Frankfurt am Main, 71–89.

Geßner W. (2003), *Der Schatz im Acker: Georg Simmels Philosophie der Kultur.* Weilerswist.

Green B. S. (1988), *Literary Methods and Sociological Theory. Case Studies of Simmel and Weber.* Chicago.

Hazelrigg L. E. (1969), „A Reexamination of Simmel's ‚The Secret and the Secret Society'. Nine Propositions". In: *Social Forces* 47, 323–330.

Hein P. U. (Hrsg.) (1990), *Georg Simmel.* Frankfurt am Main.

Helle H. J. (1977), *Verstehende Soziologie und Theorie der Symbolischen Interaktion.* Stuttgart.

Helle H. J. (1988), *Soziologie und Erkenntnistheorie bei Georg Simmel.* Darmstadt.

Hübner-Funk S. (1982), *Georg Simmels Konzeption von Gesellschaft. Ein Beitrag zum Verhältnis von Soziologie, Ästhetik und Politik.* Köln.

Jung W. (1990), *Georg Simmel zur Einführung.* Hamburg.

Kaern M. (1983), „Understanding Georg Simmel". In: *Sociological Focus* 16(3), 169–179.

Kaern M., Phillips B. S. and Cohen R. S. (Eds.) (1990), *Georg Simmel and Contemporary Sociology.* Boston.

Kim, Duk-Yung (2000), *Georg Simmel und Max Weber.* Opladen.

Kim, Tae-Won (1999), *G. Simmel, G. H. Mead und der symbolische Interaktionismus.* Würzburg.

Köhnke K. Ch. (1996), *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen.* Frankfurt am Main.

Kracauer S. (1920), „Georg Simmel". In: *Logos* 9, 307–338.

Krech V. (1998), *Georg Simmels Religionstheorie.* Tübingen.
Landmann M. (1951/1952), „Konflikt und Tragödie. Zur Philosophie Georg Simmels". In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 6, 115–133.
Landmann M. (1976), „Georg Simmel. Konturen seines Denkens". In: Böhringer H., Gründer K. (Hrsg.), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel.* Frankfurt am Main, 3–17.
Laurence A. E. (1975), „Georg Simmel: Triumph and Tragedy". In: *International Journal of Contemporary Sociology* 12 (1 & 2), 28–48.
Levine D. N. (1965), „Some Key Problems in Simmel's Work". In: Coser L. A. (Hrsg.), *Georg Simmel.* Englewood Cliffs, 97–115.
Levine D. N. (1971), „Introduction". In: *Simmel G. On Individuality and Social Forms.* Chicago, IX–LXV.
Levine D. N. (1977), „Simmel at a Distance. On the History and Systematics of the Sociology of the Stranger". In: *Sociological Focus* 10, 15–29.
Levine D. N. (1980), *Simmel and Parsons. Two Approaches to the Study of Society.* New York.
Levine D. N., Carter E. B., Gorman E. M. (1976), „Simmel's Influence on American Sociology". In: *American Journal of Sociology* 81, 813–845, 1112–1132.
Levine D. N. (1997), „Simmel Reappraised: Old Images, New Scholarship". In: Camic Ch. (Ed.), *Reclaiming the Sociological Classics,* 173–207.
Lichtblau K. (1991), „Causality or Interaction? Simmel, Weber and Interpretive Sociology". In: *Theory, Culture and Society* 8(3), 63–72.
Lichtblau K. *Georg Simmel.* Frankfurt am Main, 1997.
Mayntz R. (1968), „Simmel". In: Sills D. L. (Hrsg.), *International Encyclopedia of the Social Sciences.* Bd. 14, New York, 251–258.
McLemore S. D. (1970), „Simmel's ‚Stranger'. A Critique of the Concept". In: *Pacific Sociological Review* 13, 86–94.
Mead G. H. (1901), „Book Review: ‚Philosophie des Geldes' by Georg Simmel". In: *Journal of Political Economy* 9 (September 1901), 616–619.
Milla N. C. (2005), *Sociological Theory of Value. Georg Simmel's Sociological Relationism.* Bielefeld.

Mills Th. (1958), „Some Hypotheses on Small Groups from Simmel". In: *American Journal of Sociology* 63, 642–650.
Naegele K. D. (1968), „Attachment and Alienation. Complementary Aspects of the Work of Durkheim and Simmel". In: *American Journal of Sociology* 63, 580–589.
Nedelmann B. (1980), „Strukturprinzipien der Soziologischen Denkweise Georg Simmels". In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 32, 559–573.
Nisbet R. A. (1977), *Sociology as an Art Form*. London.
Nolte P. (1998), „Georg Simmels Historische Anthropologie der Moderne. Rekonstruktion eines Forschungsprogramms". In: *Geschichte und Gesellschaft* 24, 225–247.
Novak M. W. (1976), „An Introduction to Reading Georg Simmel's Sociology". In: *Sociological Inquiry* 46 (1), 31–9.
Poggi G. (1993), *Money and the Modern Mind: Georg Simmel's Philosophy of Money*. Berkeley, CA.
Rammstedt O. (Hrsg.) (1988), *Simmel und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*. Frankfurt am Main.
Rammstedt O. (1992), „Programm und Voraussetzungen der *Soziologie* Simmels". In: *Simmel Newsletter* 2 (1), 3–21
Rammstedt O. (Hrsg.) (2003), *Georg Simmels Philosophie des Geldes*. Frankfurt am Main.
Ray L. (Ed.) (1991), *Formal Sociology. The Sociology of Georg Simmel*. Aldershot.
Scaff L. A. (1988), „Weber, Simmel and the Sociology of Culture". In: *Sociological Review* 36 (2), 1–30.
Schmoller G. (1901), „Simmels Philosophie des Geldes". In: *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich* 25, 799–816.
Schnabel P. E. (1974), *Die soziologische Gesamtkonzeption Georg Simmels. Eine wissenschaftshistorische und wissenschaftstheoretische Untersuchung*. Stuttgart.
Spann O. (1905), „Zur Kritik des Gesellschaftsbegriffes der modernen Soziologie". In: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 61, 302–344.
Spykman N. J. (1925), *The Social Theory of Georg Simmel*. New York (reprint 1964).
Steinhoff M. (1924/1925), „Die Form als soziologische Grundkategorie bei Georg Simmel". In: *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie* 4, 215–259.

Suber D. (2002), *Die Begründung der deutschen Soziologie zwischen Neukantianismus und Lebensphilosophie*. Hamburg.
Susman M. (1959), *Die geistige Gestalt Georg Simmels*. Tübingen.
Tenbruck F. H. (1958), „Georg Simmel". In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 10, 587–614.
Tenbruck F. H. (1959), „Formal sociology". In: Wolff K. H. (Hrsg.), *Georg Simmel. 1858–1918. A Collection of Essays, with Translations, and a Bibliography*. Columbus, 61–99.
Turner J. H. (1975), „Marx and Simmel Revisited. Reassessing the Foundations of Conflict Theory". In: *Social Forces* 53, 618–627.
Ulrich P. O. (1981), *Immanenz und Transzendenz. Georg Simmels Entwurf einer nachchristlichen Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main.
Vierkandt A. (1915/1916), „Die Beziehung als Grundkategorie des sozialen Denkens". In: *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* 9, 83–90; 214–225.
Vierkandt A. (1921), „Programm einer formalen Gesellschaftslehre". In: *Kölner Vierteljahreshefte für Sozialwissenschaften* 1, 56–66.
Vierkandt A. (1934), „Simmel". In: *Encyclopedia of Social Sciences*. Bd. 14, New York, 61.
Weber M. (1972), „Georg Simmel as Sociologist, with an Introduction by D. N. Levine". In: *Social Research* 39, 155–163.
Weinstein D. and Weinstein M. A. (1993), *Postmodern(ized) Simmel*. London.
Wiese L. von (1920), „Soziologie als Einzelwissenschaft". In: *Schmollers Jahrbuch* 44, 347–367.
Wiese L. von (1921), „Zur Methodologie der Beziehungslehre". In: *Kölner Vierteljahreshefte für Sozialwissenschaften* 1, 47–55.
Wolff K. H. (1958), „The Challenge of Durkheim and Simmel". In: *American Journal of Sociology* 63, 590–596.
Wolff K. H. (Hrsg.) (1959), *Georg Simmel. 1858–1918. A Collection of Essays, with Translations, and a Bibliography*. Columbus.
Ионин Л. Г. (1981), *Георг Зиммель – социолог*. Москва.

VARDŲ RODYKLĖ

TURINYS

I
FORMALIOJI SOCIOLOGIJA

II
KULTŪROS FILOSOFIJA IR SOCIOLOGIJA

Simmel, Georg
Si77 Sociologija ir kultūros filosofija: rinktinė / Georg Simmel; sudarė Zenonas Norkus; iš vokiečių kalbos vertė Albinas Lozuraitis. – Vilnius: Margi raštai, 2007. – 608. – (Atviros Lietuvos knyga: ALK, ISSN 1392-1673)

Bibliogr.: p. 587–600. – Asmenvardžių r-klė: p. 601–603.

ISBN 978-9986-09-325-1

Ši rinktinė – pirmoji lietuvių skaitytojo pažintis su žymaus vokiečių sociologo ir filosofo Georgo Simmelio (1858–1918) darbais. Pirmojoje dalyje spausdinami skyriai iš jo knygos „Sociologija", reprezentuojantys jo „formaliosios sociologijos" koncepciją, ir „Draugės sociologija", antrojoje dalyje – du skyriai iš „Pinigų filosofijos", esė ir straipsniai įvairiais kultūros filosofijos klausimais. Simmelio analizuojamų problemų spektras be galo platus – tai sociologijos kaip autonomiškos disciplinos objektas, individų socialinio gyvenimo formos ir jų ypatumai, pinigai kaip mainų priemonė ir jų vaidmuo visuomenės gyvenime, darbo pasidalijimas, susvetimėjimas, individo laisvė, didmiesčio gyvenimo dvasia, moteriškoji kultūra, mada ir gyvenimo stilius, moderniosios kultūros konfliktas ir krizė, religijos, etikos problemos ir daugelis kitų.

Rinktinės pabaigoje spausdinamas išsamus prof. Z. Norkaus straipsnis apie Simmelio gyvenimą ir filosofiją.

UDK 316+008

GEORG SIMMEL

Sociologija ir kultūros filosofija

Rinktinė

Iš vokiečių kalbos vertė
Albinas Lozuraitis

Redaktorė Ramutė Rybelienė
Serijos dailininkė Audronė Uzielaitė
Techninė redaktorė Nijolė Jatužienė
Korektorė Stefanija Radišauskienė
Maketavo Aurelijus Petrikauskas

SL 319. 2007 03 09. Tiražas 1500 egz. Užsakymas 7.251.
Leidykla „Margi raštai", Laisvės pr. 60, LT-05120 Vilnius.
www.margirastai.lt, el. paštas: margirastai@takas.lt
Spausdino AB spaustuvė „Spindulys",
Gedimino g. 10, LT-44318 Kaunas.

Skirtingai nuo kitų sociologijos klasikų, kurie moderniosios visuomenės savitumą siekė nusakyti socialiniais struktūriniais terminais, Simmelis stengėsi tai padaryti ir apibūdindamas jai būdingą subjektyvią patirtį (visų pirma – subjektyvų laiko išgyvenimą). Todėl kai kurie tyrinėtojai Simmelio samprotavimus apie savitus modernaus socialinio gyvenimo ir kultūros bruožus vadina „estetine modernybės teorija“.

prof. habil. dr. *Zenonas Norkus*

„Net ir slogiausiuose ir nuožmiausiuose pavergimo santykiuose visuomet dar esama nemažai asmeninės laisvės... Mes paprastai tiktai nesame linkę mokėti tos kainos, kurios reikalauja laisvės realizavimas.“

Georg Simmel

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

KLASIKA

Atviros Lietuvos fondo remiamos serijos tikslas – pateikti klasikinius filosofijos ir politinės minties tekstus nuo antikos iki XX a.

ISSN 1392-1673
ISBN 978-9986-09-325-1



Rekomenduojama kaina 34 Lt